

Stefan Breuer

Der charismatische Staat

Ursprünge und Frühformen staatlicher Herrschaft



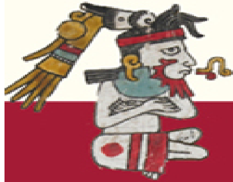
WBG
Wissen *verbindet*



Stefan Breuer

Der charismatische Staat

Ursprünge und Frühformen staatlicher Herrschaft



WBG
Wissen verbindet

Stefan Breuer

Der charismatische Staat

Ursprünge und Frühformen staatlicher Herrschaft



Karten: Peter Palm, Berlin

Impressum

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Die Herausgabe des Werkes wurde
durch die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart; unter Verwendung von Motiven
des Codex Zouche-Nutall (fol. 50), © bpk/The trustees of the British Museum
Satz: Janß GmbH, Pfungstadt

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-26459-9

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-73891-5
eBook (epub): 978-3-534-73892-2

Menü

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis

AA	American Antiquity
AAMT	Advances in Archaeological Method and Theory
AE	American Ethnologist
AF	Altorientalische Forschungen
AfO	Archiv für Orientforschung
AJA	American Journal of Archaeology
AM	Ancient Mesoamerica
AmAnthr	American Anthropologist
AO	Archaeology in Oceania
AP	Asian Perspectives
ARA	Annual Review of Anthropology
AsM	Asia Major
BAR	British Archaeological Reports
BICS	Bulletin of the Institute of Classical Studies
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
CA	Current Anthropology
CAJ	Cambridge Archaeological Journal
CrA	Critique of Anthropology
CSSH	Comparative Studies in Society and History
EAZ	Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift
EC	Early China
GM	Göttinger Miszellen

HJAS	Harvard Journal of Asiatic Studies
HMAI	Handbook of Middle American Indians
HR	History of Religions
JAA	Journal of Anthropological Archaeology
JAAS	Journal of Asian and African Studies
JAMT	Journal of Archaeological Method and Theory
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JAR	Journal of Anthropological Research
JAS	Journal of Asian Studies
JEAA	Journal of East Asian Archaeology
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
JFA	Journal of Field Archaeology
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JPH	Journal of Pacific History
JPS	Journal of the Polynesian Society
JRAI	Journal of the Royal Anthropological Institute
JSA	Journal of Social Archaeology
JSAm	Journal de la Société des Américanistes
JWP	Journal of World Prehistory
LAA	Latin American Antiquity
MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abt. Kairo
MWG	Max Weber-Gesamtausgabe
MS	Monumenta Serica
NP	Ñawpa Pacha
OJA	Oxford Journal of Archaeology
PZ	Prähistorische Zeitschrift
SAK	Studien zur altägyptischen Kultur
TP	T’oung Pao
WA	World Archaeology

ZA	Zeitschrift für Assyriologie
ZfE	Zeitschrift für Ethnologie

Einleitung

> „Keine geschichtliche Kategorie ohne ihre naturale Substanz, keine naturale ohne ihre geschichtliche Filterung.“[1]

Man findet nicht leicht einen Gegenstand, über den so konträre Urteile im Umlauf sind, wie den Problemkomplex, der mit der Entstehung des Staates zusammenhängt. Vertreter des Öffentlichen Rechts verkünden in apodiktischem Ton, „daß der Staat als Name und als Wirklichkeit etwas geschichtlich durchaus Einzigartiges ist und in dieser seiner neuzeitlichen Individualität nicht in frühere Zeiten hineingeschmuggelt werden darf“ (Hermann Heller). Sie wenden sich dagegen, den Staat „zu einem auf alle Zeiten und Völker übertragenen Allgemeinbegriff“ zu machen (Carl Schmitt), und erklären es für unzulässig, „vom Staat der Ptolemäer, der Ägypter, Azteken, Griechen und Römer zu sprechen“ (Ernst Forsthoff). Es gehöre, so Böckenförde, „zum gesicherten Bestand des wissenschaftlichen Bewußtseins, daß der Begriff Staat kein Allgemeinbegriff ist, sondern zur Bezeichnung und Beschreibung einer politischen Organisationsform dient“, die erst im neuzeitlichen Europa entstand.[2] Auch ein so stark von der Jurisprudenz geprägter Soziologe wie Max Weber empfahl, den „Staatsbegriff […], da er in seiner Vollentwicklung durchaus modern ist, auch seinem modernen Typus entsprechend […] zu definieren“.[3] Staat, folgerte Carl Schmitt deshalb nicht zu Unrecht, sei für Max

Weber „eine spezifische Leistung und ein Bestandteil des occidentalen Rationalismus“ und dürfe „schon deshalb nicht mit Herrschaftsorganisationen anderer Kulturen und Epochen gleich benannt werden“.[4]

Zum gesicherten Bestand des wissenschaftlichen Bewusstseins gehören solche Ansichten jedoch mitnichten. Max Weber selbst hat sich an seine Empfehlung keineswegs gehalten und ganz selbstverständlich vom „autoritären Leiturgiestaat“ Altmesopotamiens und vom China der „Teilstaatenzeit“ gesprochen, vom „Fronstaat“ des pharaonischen Ägypten, vom „Inkastaat“, vom japanischen „Geschlechterstaat“ und vom römischen „Stadtstaat“, um nur einige Beispiele zu nennen. Davon abgesehen, belehrt ein Blick auf jene Disziplinen, die schon aus professionellen Gründen eine besondere Zuständigkeit für diesen Problemkomplex beanspruchen können – die Ethnologie bzw. Anthropologie, die Archäologie und die Prähistorie –, darüber, wie selbstverständlich der Staatsbegriff hier gebraucht und für ein offenbar unverzichtbares Instrument gehalten wird. Da ist nicht nur von den Staaten der Azteken, Griechen und Römer die Rede, sondern auch von solchen, die diesen zeitlich vorausliegen: von den Staaten der Olmeken und Zapoteken, der Maya und der Tarasken, der minoischen und mykenischen Palaststaaten der Bronzezeit und vielen anderen mehr.[5] Auch wenn in diesen Wissenschaften unterschiedliche Auffassungen darüber bestehen, wo genau die Grenze zwischen den „Gesellschaften ohne Staat“ und den „Gesellschaften mit Staat“ zu ziehen ist, ob es intermediäre Formen wie das Häuptlingstum, den „Proto-Staat“ oder die „archaische Zivilisation“ gibt, ist man hier doch nicht im Zweifel, dass der Staat zeitlich lange vor der Neuzeit existiert und auch räumlich nicht auf Europa zu beschränken ist. Das dokumentieren nicht zuletzt die

Forschungscluster, die sich um Konzepte wie den „frühen“ oder „archaischen Staat“ organisiert haben.[6]

Nach den Ursachen für dieses Auseinanderklaffen der Diskurse muss man nicht lange suchen. Juristen verfügen zwar über eine beneidenswert klare Begrifflichkeit, nehmen sich aber nur selten die Zeit, die Ergebnisse anderer Disziplinen gründlicher zur Kenntnis zu nehmen – und das selbst dann nicht, wenn sie sich mit deren Gegenstand befassen.[7] Anthropologen und Archäologen andererseits sind oft vom Anschauungsreichtum überwältigt und begnügen sich gern, um diesen nur ja nicht zu beschädigen, mit eher schlichten Kategorien, wenn sie nicht gar Idiosynkrasien gegen die „Jumbo-Historians“ entwickeln. So weiß etwa Julian H. Steward, der das Wort von der multilinearen Evolution geprägt hat, über den Staat wenig mehr zu sagen, als dass er ein „breites Level der soziokulturellen Organisation“ repräsentiere, das mehr sei als die Summe der Familien und Gemeinschaften, aus denen er bestehe.[8] Nicht viel präziser ist der Verweis Leslie Whites auf die spezifische Funktion des Staates, das soziokulturelle System zu bewahren, von dem er ein Teil sei (White 1959, S. 313). Nach Marshall D. Sahlins ist der Staat für den gesellschaftlichen Organismus das, was das Zentralnervensystem für den biologischen Organismus ist; nach Morton H. Fried die Garantieinstanz für eine stratifizierte Ordnung[9] – Auskünfte, die allesamt nicht über das hinausgelangen, was man schon bei Durkheim, Morgan oder Engels lesen kann. Auch die zum „archaischen Staat“ vorgetragenen Definitionen erscheinen wenig geeignet, diesem ein spezifisches Profil zu verleihen. Das gilt für den Vorschlag, archaische Staaten seien „Gesellschaften mit (wenigstens) zwei endogamen Klassen […] und einer Regierung, die sowohl hochgradig zentralisiert als auch intern spezialisiert“ sei,[10] wie für die Version Kent Flannerys, der zufolge es sich um „zentralisierte Systeme

mit einer administrativen Hierarchie“ handele, „in welcher Befehle nach unten und Informationen über den Output nach oben“ gingen.[11] Es gilt aber auch für einen Kritiker dieser Sichtweise wie Richard Blanton, der den Staat lieber als „die größere soziale Arena“ sehen möchte, „innerhalb derer der gesellschaftliche Kampf um Macht ausgetragen wird“ (Blanton 1998, S. 140). Das ist eine Bestimmung, die auf Verbände aller Art zutrifft, und es ist nicht zu sehen, was dadurch gewonnen wird, wenn man sie, wie Blanton vorschlägt, um die Unterscheidung von verschiedenen Machtstrategien ergänzt.

Dieses Buch unternimmt den Versuch, die Ignoranzschwelle nach beiden Seiten zu senken. Nach der Seite der empirischen Forschung wird dies in den einzelnen Fallstudien geschehen, die der Entstehung des Staates anhand von verschiedenen Beispielen nachgehen. Für die Begriffsbildung dagegen ist diese Einleitung der geeignete Ort. Als Ausgangspunkt und Grundlage soll dabei nicht die berühmte Drei-Elemente-Lehre der Allgemeinen Staatslehre dienen, die nicht weniger abstrakt ist als die von manchen Archäologen bevorzugte Systemtheorie, sondern die Umschmelzung, die diese Lehre in der juristisch inspirierten Soziologie Max Webers erfahren hat. Weber hat wohl, wie erwähnt, seinen Staatsbegriff am modernen Staat gebildet, ihn jedoch zugleich so komplex angelegt, dass er durch eine methodische Reduktion und Spezifizierung der Merkmale auch für nicht- bzw. vormoderne Staatsformen nutzbar gemacht werden kann. Im Rahmen der „Soziologischen Grundbegriffe“ ist der nächstliegende Oberbegriff die Kategorie des „Verbandes“, worunter „eine nach außen regulierend beschränkte oder geschlossene soziale Beziehung“ mit einer bestimmten Ordnung zu verstehen sei, deren Einhaltung garantiert werde „durch das eigens auf deren Durchführung eingestellte Verhalten bestimmter Menschen: eines *Leiters* und, eventuell, eines *Verwaltungsstabes*, der

gegebenenfalls normalerweise zugleich Vertretungsgewalt hat“ (Weber 1976, S. 26). Sofern die Leitung für ihre Anordnungen mit Fügsamkeit rechnen kann, handelt es sich um einen „Herrschaftsverband“; soweit die Ordnungen für ein angebbares Gebiet geltend gemacht werden, um einen „politischen Verband“; soweit dies für jeden innerhalb des Gebietes gilt, „auf den bestimmte Merkmale (Gebürtigkeit, Aufenthalt, Inanspruchnahme bestimmter Einrichtungen) *zutreffen*, einerlei ob der Betreffende persönlich – wie beim Verein – beigetreten ist und vollends: ob er bei den Satzungen mitgewirkt hat“, um einen „Anstaltsverband“ (ebd., S. 28). Hieran schließt die oft zitierte Definition an: *„Staat* soll ein politischer *Anstaltsbetrieb* heißen, wenn und insoweit sein Verwaltungsstab erfolgreich das *Monopol legitimen* physischen Zwanges für die Durchführung der Ordnungen in Anspruch nimmt“ (ebd., S. 29).

Da diese Definition erklärtermaßen von der „Vollentwicklung“ des Staatsbegriffs in der Moderne her gewonnen ist, ist zu fragen, wie viele Abstriche von ihr gemacht werden können, ohne damit die Sphäre zu verlassen, innerhalb derer noch von Staat die Rede sein kann. Was auf keinen Fall unterschritten werden kann, sind die Merkmale des politischen Verbandes, insbesondere der Gebietsbezug, durch den sich der politische Verband von anderen Herrschaftsverbänden, etwa Parteien oder Krankenhäusern, unterscheidet. Gewiss stehen die Markierung und Kontrolle eines Territoriums nicht immer im Vordergrund des Alltagshandelns eines politischen Verbandes. In außeralltäglichen Situationen jedoch, speziell im Fall von Konflikten, zeigt sich die Eigenart des politischen Handelns in der Fähigkeit, ‚„ein Gebiet‘ (nicht notwendig: ein absolut konstantes und fest begrenztes, aber doch ein jeweils irgendwie begrenzbares Gebiet) und das Handeln der darauf dauernd oder auch zeitweilig befindlichen Menschen durch Bereitschaft zu physischer

Gewalt, und zwar normalerweise auch Waffengewalt, der geordneten Beherrschung durch die Beteiligten vorzubehalten (und eventuell weitere Gebiete für diese zu erwerben)“.[12] Und diese Bereitschaft pflegt in dem Maße zu wachsen und auf das Alltagshandeln durchzuschlagen, in dem bestimmte, für die Reproduktion des Verbandes und seine Ordnungen als notwendig erachtete Ressourcen als knapp perzipiert werden.[13] Es versteht sich, dass dabei unter „Gebiet“ nicht einfach eine res extensa zu verstehen ist, sondern ein qualitativ bestimmtes, durch geo- und topografische Eigenheiten ausgezeichnetes Territorium, dem Weber in seinen kultur- und wirtschaftssoziologischen Studien, darin den „spatial turn“ der neueren Archäologie vorwegnehmend, stets beträchtliche Aufmerksamkeit gewidmet hat.[14]

Schwieriger steht es um den Anstaltscharakter, weil Weber hier neben dem Merkmal der „Zurechnung auf Grund rein objektiver Tatbestände“ (Weber 1973, S. 466) noch ein weiteres Kriterium ins Spiel gebracht hat: den Umstand, dass es sich um einen Verband mit *„rational* (planvoll) gesatzten Ordnungen“ handelt (Weber 1976, S. 28). Wäre dies eine conditio sine qua non, fiele der Staatsbegriff mit solchen politischen Verbänden zusammen, die durch „rationale Herrschaft“ bestimmt sind – eine Einschränkung, an die Weber sich selbst am wenigsten gehalten hat. In der Hinduismusstudie etwa definiert er Anstalt denn auch durch das Minimum „Zurechnung ohne eigenes Zutun“ qua Geburt (Weber 1996, S. 56). Nicht die Ordnung als solche, die zum Begriff des Anstaltsverbandes gehört, wohl aber ihre Spezifizierung im Sinne von rationaler Satzung, wäre also ein verzichtbares Merkmal, was dann freilich die Frage nach alternativen Begründungen der Ordnung aufwirft. Darauf wird zurückzukommen sein.

Für verzichtbar halten manche auch das Merkmal Gewaltmonopol. In der Staatsdefinition Henry T. Wrights, die von zahlreichen Autoren übernommen wurde, kommt nicht einmal das Wort Gewalt vor, geschweige denn deren Monopolisierung.[15] Michael Mann vertritt die Auffassung, mit der von Weber angesprochenen physischen Gewalt sei in erster Linie militärische Gewalt gemeint, für die es in den meisten Staaten der Vergangenheit kein Monopol gegeben habe. Als Kern des Staates komme deshalb das „Monopol der verbindlichen und immerwährenden Regelsetzung" infrage, für dessen Durchsetzung ein mehr oder minder großes Maß an physischer Gewalt in Anspruch genommen werde (Mann 1990, S. 29, 71). Ähnlich sieht es Robert Carneiro, für den ein Staat auch ohne Gewaltmonopol existieren kann, solange er drei essenzielle Fähigkeiten besitzt: „the power to draft, the power to tax, and the power to enforce law".[16]

Bei der Erörterung dieser Frage kommt es darauf an, Extrempositionen zu vermeiden. Natürlich lässt sich nicht leugnen, dass bei den meisten geschichtlich bekannten politischen Verbänden die legitime Verfügung über Gewaltmittel breit gestreut war. Der aztekische Dreibund setzte sich aus halbautonomen Stadtstaaten zusammen, die über eigene militärische Aufgebote verfügten und manchmal sogar Kriege gegeneinander führten. Die Mauryas in Indien kontrollierten nur ihr Kerngebiet und mussten sich im Übrigen damit begnügen, militärisch besiegte Fürsten wieder in ihre Rechte einzusetzen. In der römischen Republik übte der *pater familias* über die Angehörigen seines Hauses das *ius vitae necisque* aus, und auch die Kriegführung war lange von privaten Initiativen geprägt. Hier von Monopol im Sinne eines Zustands, eines festen Besitztums zu sprechen, wäre daher irreführend.[17] Ebenso wenig lässt sich jedoch leugnen, dass es sich bei all diesen Verbänden nicht um einfache „Ordnungen der

gewalttätigen Selbsthilfe“ gehandelt hat.[18] Offensichtlich gab es in ihnen Instanzen, die anderen Regeln oktroyierten, und die dies konnten, nicht weil sie über physische Gewaltmittel schlechthin verfügten, sondern weil sie ein größeres Maß davon besaßen, womit nicht nur die pure Quantität, sondern auch die Qualität gemeint sein soll. Zwischen den „Ordnungen der gewalttätigen Selbsthilfe“ und den Ordnungen mit einem Monopol der legitimen physischen Gewaltsamkeit erstreckt sich ein Zwischenreich, in dem sich immer wieder Kräfte geltend machen, die mehr oder weniger erfolgreich die Entmachtung, „die Ausschaltung konkurrierender Mächte“ betreiben und darin zumindest der Tendenz nach eher in die Richtung des Monopols als des Oligopols weisen.[19] Politischen Verbänden, in denen diese Tendenz klar erkennbar ist, sollte die Bezeichnung „Staat“ nicht verwehrt werden.

Aus diesem Zwischenreich ragen vor allem die großen Imperien hervor, die sich im Vorderen Orient seit den Akkadern, in Indien seit den Mauryas, in China seit der Reichseinigung durch die Qin und in der antiken Mittelmeerwelt mit dem Imperium Romanum gebildet haben – Staaten, die bei allen Unterschieden über eine Reihe von Gemeinsamkeiten verfügten: über stehende Heere beträchtlichen Umfangs, patrimonialbürokratische Verwaltungen und Formen der staatlichen Bedarfsdeckung, welche zwar z.T. auf „oikenmäßiger“ Eigenwirtschaft und Leistungen der Bürger bzw. Untertanen („Leiturgien“) beruhten, daneben aber bereits in erheblichem Maße Abgaben in Geldform bezogen, was auf eine fortgeschrittene Kommerzialisierung und soziale Stratifikation verweist. Auf diesen Typus bezieht sich eine breite Literatur, die allerdings oft mit wenig trennscharfen Kategorien arbeitet und nur selten der Gefahr entgeht,

jedes politische Gebilde von einiger Ausdehnung darunter zu subsumieren.[20]

Was in diesem Buch dagegen interessiert, sind jene Staaten, die zu ihrer Bedarfsdeckung nicht auf „frei flottierende Ressourcen“ (Eisenstadt 1967[2], S. 27, 111) zurückgreifen konnten. Das Fehlen solcher Ressourcen bedeutete, dass der Leiter des Verbandes, der „Herrscher“, nur über die Erträge seiner eigenen Domäne sowie auf Naturalabgaben und Dienstleistungen zählen konnte; dass er zur Erfüllung seiner Aufgabe – der Garantie der Ordnungen – nur über einen rudimentären Erzwingungsstab verfügte, der sich aus Verwandten und persönlichen Gefolgsleuten rekrutierte; und dass entsprechend die physische Gewalt hinter anderen Formen des Zwangs zurücktrat, etwa der Durchführung bzw. Verweigerung von Ritualen, die dem allgemeinen Bewusstsein als unerlässlich für das Wohlergehen des Verbandes galten. Hier kommt der von Weber angeführte „psychische Zwang“ ins Spiel, der über die Spendung und Versagung von Heilsgütern ausgeübt wird; wobei Weber Wert auf die Feststellung legt, daß das entscheidende Merkmal nicht „die *Art* der in Aussicht gestellten Heilsgüter [ist] – diesseitig, jenseitig, äußerlich, innerlich – […], sondern die Tatsache, dass ihre Spendung die Grundlage geistlicher *Herrschaft* über Menschen bilden kann“ (Weber 1976, S. 30). Verbände, in denen solche Herrschaft ausgeübt wird, heißen „hierokratische Verbände“. Wird diese Herrschaft in monopolistischer Weise ausgeübt, handelt es sich um „Kirchen“ (ebd., S. 29).

Kirchen im vollen Sinne des Begriffs sind natürlich nicht weniger voraussetzungsvolle Gebilde als Staaten. Im Kapitel über „Staat und Hierokratie“ in den nachgelassenen Manuskripten zu *Wirtschaft und Gesellschaft* nennt Weber gleich ein ganzes Bündel von Merkmalen, das von einer ausdifferenzierten

Berufspriesterschaft über die Abkoppelung von Haus, Sippe, Stamm und Nation sowie die Kanonbildung bis zur anstaltlichen Organisation mit Trennung von Person und Amt reicht (Weber 2005, S. 590f.). Gleichwohl kann auch in diesem Fall einiges abgezogen werden. So hat Weber mit Blick auf das Judentum, auf den Buddhismus und den Taoismus von einer Kirche gesprochen und selbst die Kastenordnung des Hinduismus als ‚kirchenständische' Rangordnung interpretiert, auch wenn ihm der Kirchenbegriff auf den Hinduismus nicht anwendbar erschien (ebd., S. 662; 1989, S. 435, 448f.; 1996, S. 103). Die Struktur der alten hinduistischen Königreiche galt ihm als „patrimonial-kirchenstaatlich", und vom imperialen China heißt es, es sei ein „Kirchenstaat" mit „Anstaltscharisma" gewesen, eine „patrimoniale Gnadenanstalt" (Weber 1996, 103, 191; 1989, 438, 434, 372).

Kirchen sind also keineswegs ein Spezifikum der Moderne, in der sie als mehr oder minder eigengesetzliche Institutionen neben dem Staat existieren. Es gibt sie auch dort, wo kein universalistischer Anspruch vorliegt, ja nicht einmal eine Erlösungsreligion und ein für sie spezifisches ‚religiöses Charisma' (Weber). Das Charisma kann vielmehr auch ‚magischer' Natur sein, wie im Fall des Taoismus oder – von einer gewissen Entwicklungsstufe an – des Buddhismus, der ursprünglich eine Erlösungsreligion ist, später aber eine Abwandlung ins Magische erfährt.[21] Magie wird zwar von Weber nicht völlig scharf von Religion im weiteren Sinne getrennt, insofern beide für Beziehungen zu den „übersinnlichen Gewalten" stehen, doch bezeichnet sie eine besondere Ausprägung dieser Beziehungen, die sich von Religion in einem engeren Sinne abgrenzen lässt: als „der zwingende Zauber gegen die über und in den Naturkräften waltenden Geister" (Weber 1989, S. 105). „Man kann diejenigen Formen der Beziehungen zu den übersinnlichen Gewalten, die sich als Bitte, Opfer,

Verehrung äußern, als ‚Religion‘ und ‚Kultus‘ von der ‚Zauberei‘ als dem magischen Zwange scheiden und dementsprechend als ‚Götter‘ diejenigen Wesen bezeichnen, welche religiös verehrt und gebeten, als ‚Dämonen‘ diejenigen, welche magisch gezwungen und gebannt werden.“[22]

Die so verstandene Magie entspringt zwar auch bei Weber wie bei Robertson Smith oder Durkheim individuellen Interessen, besitzt aber nichtsdestoweniger dieselbe Wirkung, die nach Durkheim nur der Religion zukommen soll: „die Menschen [...] untereinander zu verbinden und sie in einer gemeinsamen Gruppe, die das gleiche Leben lebt, zu vereinen“.[23] Die hieran anschließende Zuspitzung, es gebe keine magische Kirche, hätte sich Weber deshalb nicht zu eigen gemacht, wenn er sie denn gekannt hätte. Solange das begriffliche Minimum gegeben ist: die Existenz eines hierokratischen Verbandes mit Anstaltscharakter – eines Verbandes, in den man hineingeboren wird und in dem die Leitung über ein hinreichendes Maß an psychischen Zwangsmitteln zur Garantie der Ordnung verfügt –, solange ist auch auf der Grundlage einer ,,magische[n] und Funktionsgötter-Religiosität“ (Weber 1989, S. 490) Kirche denkbar. Und je mehr wiederum die Religiosität in diese Richtung gravitiert, desto mehr tendiert kirchliche Herrschaft dazu, Gebietsherrschaft zu sein und damit koextensiv mit dem politischen Verband: eine Konstellation, die Leslie White mit dem treffenden Ausdruck „state-church“ belegt hat.[24]

Auch für ein solches Gebilde ist allerdings zu beachten, dass Herrschaft nicht nur auf der „Chance der Anwendung von physischem oder psychischem Zwang irgendwelcher Art“ beruht. Vielmehr gilt nach Weber auch hier, dass ein an der Erwartung solchen Zwangs orientiertes Handeln nur den „relativ labilen Grenzfall“ bildet. Die Chance der empirischen Geltung eines Herrschaftsverhältnisses wird

ceteris paribus umso höher zu veranschlagen sein, je mehr im Durchschnitt darauf gezählt werden kann, „daß die Gehorchenden aus *dem* Grunde gehorchen, weil sie die Herrschaftsbeziehung als für sich *‚verbindlich‘* auch *subjektiv* ansehen. Soweit dies durchschnittlich oder annähernd der Fall ist, soweit ruht ‚Herrschaft‘ auf dem *‚Legitimitäts'*-Einverständnis“ (Weber 1973, S. 470).

Weber unterscheidet bekanntlich drei Hauptformen, in denen dieses Legitimitäts-Einverständnis auftreten kann: zwei, die alltäglicher Natur sind und mit gewöhnlichen Mitteln operieren – die legale und die traditionale Herrschaft –, und eine dritte, die auf dem Glauben an die Wirksamkeit außeralltäglicher oder mindestens außergewöhnlicher Kräfte beruht – die charismatische Herrschaft. Historisch gesehen treten diese Typen keineswegs in einer eindeutigen Reihenfolge auf, wie sie sich auch sachlich-empirisch in mannigfacher Weise verbinden können. Dennoch gilt, dass das Charisma mit fortschreitender Rationalisierung der Ordnungen an Bedeutung verliert, während umgekehrt „in den uns zugänglichen Anfängen von Gemeinschaftsverhältnissen […] jede Gemeinschaftsaktion, welche über den Bereich der traditionellen Bedarfsdeckung in der Hauswirtschaft hinausgeht, in charismatischer Struktur auf[tritt]“ (Weber 2005, S. 513). Charisma ist in diesem Sinne „typische *Anfang*serscheinung religiöser (prophetischer) oder politischer (Eroberungs-)Herrschaften“ (Weber 1976, S. 147), womit freilich nicht gesagt ist, dass es dies auch bleiben muss. Darüber später.

Der für charismatische Herrschaft grundlegende Glaube ist ein transepochales Phänomen, gebunden an anthropologische Konstanten, die gegenüber der sozialen wie der natürlichen Umwelt relativ resistent sind. Erklärungsansätze dafür kann man sowohl in „biokulturellen“ Deutungen als auch in der Kognitionspsychologie Piagets finden, auf die hier nur

pauschal verwiesen sei.[25] Andererseits liegt auf der Hand, dass die außeralltäglichen Kräfte sehr unterschiedlich konzipiert sein können, und dass diese Unterschiede in engem Zusammenhang mit der Entwicklung magischer und/oder religiöser Weltbilder und sozialer Beziehungen stehen. Das Charisma kann, wie z.B. im Christentum, als Gnadengabe eines einzigen, überweltlichen, persönlichen Gottes gedacht werden. Es kann, im Rahmen eines polytheistischen Weltbildes, bestimmten Göttern zugeordnet werden (und anderen nicht). Und es kann als Wirksamkeit von sich verbergenden Wesenheiten, „Geistern", vorgestellt werden, die zu den Personen oder auch Objekten, auf die sie einwirken, in unterschiedlichen Beziehungen stehen können: Beziehungen eher „naturalistischer" bzw. „präanimistischer" Art, bei denen sie „bei einem oder innerhalb eines konkreten Objekts oder Vorgangs mehr oder minder dauernd und exklusiv ‚hausen'"; Beziehungen „animistischer" Art, bei denen sie „bestimmte Vorgänge und bestimmte Dinge oder Kategorien solcher irgendwie ‚haben' und also über deren Verhalten und Wirksamkeit maßgebend verfügen"; oder Beziehungen „symbolischer" Art, bei denen sie durch Dinge – Pflanzen, Tiere oder Menschen – nur symbolisiert werden, „selbst aber als irgendwie nach eigenen Gesetzen lebende, aber normalerweise unsichtbare Wesen gedacht" sind, deren Verhalten man sich nach den Regeln der Analogie denkt (Weber 2001, S. 125). Präanimismus, Animismus, Symbolismus: diese drei ,,Stufe[n] der Abstraktion" liegen dem zugrunde, was Weber als „magisches Charisma" bezeichnet und von anderen Erscheinungsformen des Charisma, etwa dem religiösen oder prophetischen Charisma, abgrenzt.

Die von Weber genannten Begriffe entstammen, wie nicht umständlich begründet werden muss, dem religionswissenschaftlichen Diskurs des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Heute wird hier vieles anders gesehen. In dem beeindruckenden Entwurf einer „monistischen

Anthropologie“ von Philippe Descola beispielsweise steht die Bezeichnung Naturalismus für ein idealtypisches Identifikationsmuster, das eine Diskontinuität der „Interioritäten“ (das sind Annahmen über die geistige, seelische und bewusstseinsmäßige Verfassung) mit einer Kontinuität der „Physikalitäten“ (der äußeren Gestalt der Körper, der physiologischen, perzeptiven und sensomotorischen Prozesse) verbindet und zugleich davon ausgeht, dass die Materie und das Leben universellen Gesetzen gehorchen (Descola 2013, S. 181f., 259). Der von Marett eingeführte und vor allem von der Durkheim-Schule zu religionssoziologischer Prominenz erhobene Präanimismus taucht in diesem Entwurf nicht mehr auf. Die mit ihm gemeinte Vorstellung einer Kontinuität der Interioritäten im Sinne einer unpersönlichen, geistig-seelischen Substanz, die Menschen und Nichtmenschen gemeinsam ist, wird dem neu gedeuteten Animismus als einem mixtum compositum zugeschrieben, welches Ähnlichkeit der Interioritäten mit einer Differenzierung der Physikalitäten verbindet und zugleich die Möglichkeit einer Austauschbarkeit bzw. Transzendierung der äußeren Formen durch Individuen mit außergewöhnlichen Fähigkeiten eröffnet, wie z.B. Schamanen, Zauberer und rituelle Spezialisten.[26] Webers Symbolismus deckt sich mit Descolas „Analogismus“, der Unterschiede sowohl der Interioritäten als auch der Physikalitäten kennt (ebd., S. 301ff.), wohingegen der von Weber in anderen Zusammenhängen erwähnte, zeitweilig in Misskredit geratene „Totemismus“ für beide Ebenen Ähnlichkeiten postuliert (ebd., S. 219ff.). Typisch für den Analogismus, dem sich „die Gesamtheit der Existierenden in eine Vielzahl von Wesenheiten, Formen und Substanzen aufsplittert“, die per analogiam wieder zusammengefügt werden, sind Phänomene wie Besessenheit, Seelenwanderung und Reinkarnation (ebd., S. 318); typisch für den Totemismus Konzepte wie die „Traumzeit“ der australischen Aborigines, die die Welt als Produkt von Mischwesen aus Menschen und Nichtmenschen auffassen (ebd., S. 222ff.). Obwohl Descola bisweilen die Auffassung äußert, dass sich die Identifikationsmuster und die auf ihnen beruhenden „ontologischen Schemata über die ganze Erde verteilen, je nach der Vorliebe der Völker für diese oder jene Weise, ihr Verhältnis zur Welt und zu den anderen zu organisieren“, zeigen seine näheren Ausführungen doch, dass sie in Korrelation – Weber würde sagen: Wahlverwandtschaft –zu bestimmten Formen sozialer Beziehungen stehen: der Totemismus zum (verallgemeinerten) Tausch, wie er für die Heiratsallianzen der australischen Aborigines typisch ist; der Animismus neben Beziehungen des Tauschs auch zu solchen der Gabe und des Raubes; der Analogismus insbesondere zum Schutz, „häufig in Kombination mit der segmentären Logik der Anzestralität“, die sich wiederum aus dem Beziehungsmodus der Übermittlung ergibt; der Naturalismus durch (Handels-)Austausch und durch Schutz (der Bürger durch den Staat) (ebd., S. 567ff.). In der gröberen Schematik der differenzierungstheoretischen Soziologie ließen sich Totemismus und Animismus der segmentären Differenzierung, der Analogismus der stratifikatorischen Differenzierung und der Naturalismus der funktionalen Differenzierung zuordnen, wofür auch die von Descola gewählten Beispiele sprechen.[27] Für die in diesem Buch verfolgte

Fragestellung sind die animistischen und analogischen Verbände von besonderem Interesse, da der totemistische Verband allen Gliedern den gleichen Status zuweist und damit politischen und hierokratischen Zwang ausschließt, während der Naturalismus beide kennt, aber scharf voneinander trennt. Auch Descola verortet die Anfänge des Staates zwischen diesen beiden Extrempolen, lenkt die Aufmerksamkeit aber stärker, als ich es tun werde, auf die analogischen Verbände, die aufgrund ihrer relativ hohen Mitgliederzahlen einer politischen Zwangsgewalt bedürften, um „von Tag zu Tag den Zusammenschluß der Singularitäten in einer wirklichen Hierarchie zu gewährleisten“ (ebd., S. 441). Das ist gewiss ein plausibler Gesichtspunkt, wird in diesem Buch aber als Fluchtpunkt verstanden, zu dem hin auch bereits in der animistischen Welt starke Kräfte gravitieren.

Relevant für die Ursprünge und Frühformen des Staates ist das (magische) Charisma freilich nicht so sehr in seiner genuinen, d.h. persönlichen und außeralltäglichen Gestalt. Wichtiger sind die Formen, die es im Wege der „Veralltäglichung“ anzunehmen vermag. Dieser Begriff ist bei Weber sehr weit gefasst, da er auch jene Prozesse der „Traditionalisierung“ und der „Legalisierung“ einschließt, bei denen das Charisma ersetzt oder zerstört wird (Weber 1976, S. 143). Für die hier verfolgten Zwecke ist jedoch vor allem jene Transformation von Interesse, bei welcher das Charisma zwar wesentliche Merkmale einbüßt, jedoch so, „daß stets der Charakter des Außergewöhnlichen, nicht jedermann Zugänglichen, den Qualitäten der charismatisch Beherrschten gegenüber prinzipiell Präeminenten erhalten bleibt“ (Weber 2005, S. 517). Das kann etwa dadurch ermöglicht werden, dass sich die Vorstellung durchsetzt, die spezifische charismatische Qualifikation, sei sie magischer, religiöser, politischer oder sonstiger Natur, liege „im Blute“ und könne in Gestalt eines „Erbcharisma“ oder „Gentilcharisma“ gewissermaßen ohne Verdienst und Ansehen der Person von Generation zu Generation weitergegeben und dadurch zur Grundlage einer „Art von *ständischer* Gliederung gemäß den charismatischen Qualifikationsunterschieden“ werden (ebd., S. 517ff., 740f.). Erhalten bleibt das Charisma aber auch dann, wenn

sich die Vorstellung verfestigt, dass es eine „durch eine bestimmte Art von Hierurgie, Salbung, Händeauflegung oder andere sakramentale Akte übertragbare oder erzeugbare magische Qualität“ sei, die „an den Inhaber eines Amts oder an ein bestimmtes institutionelles Gebilde“ geknüpft sei (ebd., S. 741, 517). Ist dies der Fall, hat man es mit „jener eigentümlichen *institutionellen* Wendung des Charisma“ zu tun, welche „seine Anhaftung an ein soziales Gebilde als solches [bewirke], als Folge der an die Stelle des charismatischen persönlichen Offenbarungs- und Heldenglaubens tretenden Herrschaft der Dauergebilde und Traditionen“ (ebd., S. 526).

Max Weber hat mit diesen Begriffen ein Instrumentarium geschaffen, das noch immer relevant ist. Seine Herleitung ständischer Ordnungen etwa hat weit über die Soziologie hinaus gewirkt und nicht zuletzt in der Anthropologie Widerhall gefunden, etwa bei Morton H. Fried mit dem Konzept der *rank society* oder bei Mary W. Helms, die, ohne den Begriff des Charisma zu verwenden, die Ursprünge von „qualitativer Hierarchie“ und Aristokratie mit dem Glauben an übermenschliche bzw. übernatürliche Kräfte und Qualitäten in Verbindung bringt und diese wiederum an kosmologische Vorstellungen, den Zugang zu Ahnen, himmlischen Geistern und Göttern koppelt.[28] Dennoch finden sich auch bei Weber Übertreibungen, die der Sache nicht förderlich sind. Dazu gehört insbesondere seine Neigung, die Veralltäglichung des Charisma als „Versachlichung“ zu verstehen und diese nicht als Objektivierung, sondern als Entpersönlichung zu deuten. Bezieht man das magische Charisma auf die Ontologien des Animismus und des Analogismus, dann muss man davon Abstand nehmen. Solange der Animismus dominiert, ist vielmehr mit einer Kombination von persönlichen und unpersönlichen Momenten zu rechnen, während der Analogismus sogar eine „Flut von Singularitäten“ erzeugt (Descola 2013, S. 339), zugleich aber auch die Möglichkeit

eröffnet, institutionelle Gebilde in Analogie zu persönlichen Wesen zu denken. Die katholische Kirche etwa wird in einem häufig verwendeten Bild als Person bzw. als Teil einer Person gedacht, nämlich als „Leib in Christo“ (Römer 12, 5).

Übertrieben erscheint auch, wie Weber das Veralltäglichungskonzept auf die Entstehung des Staates bezog. Obwohl ihm dafür mit der Unterscheidung von magischem und politischem Charisma sowie der entsprechenden Rollen von Zauberer/Schamane und Kriegshäuptling ein breites Spektrum von Deutungsmöglichkeiten zur Verfügung stand, entschied er sich meist dafür, vor allem die zweite Seite dieses Duals zu akzentuieren. „Der typische Keim derjenigen Vergesellschaftung, welche wir heute ‚Staat‘ nennen, liegt in freien Gelegenheitsvergesellschaftungen von Beutelustigen zu einem Kriegszug unter selbstgewähltem Führer einerseits, in der Gelegenheitsvergesellschaftung der Bedrohten zur Abwehr anderseits. Es fehlt völlig das Zweckvermögen und die Dauer. Ist der Beutezug oder die Abwehr gelungen (oder: mißlungen) und die Beute verteilt, so hört die Vergesellschaftung zu bestehen auf. Von da bis zur Dauervergesellschaftung der Kriegerschaft mit systematischer Besteuerung der Frauen, Waffenlosen, Unterworfenen und weiter zur Usurpierung richterlichen und verwaltenden Gesellschaftshandelns führt in lückenlosen Uebergängen ein weiter Weg“ (Weber 1973, S. 451).

Das historische Anschauungsmaterial hierfür entnahm Weber, von wenigen Ausnahmen abgesehen, der mediterranen und germanischen Frühgeschichte, mit der er über seine agrarhistorischen Arbeiten bestens vertraut war. Mykenische Burgenkönigtümer, römische Adelspolis, germanische *principes* oder feudaler Flächenstaat des Mittelalters – in all diesen Fällen sah Weber Abwandlungen des in Kriegs-, Raub- und Eroberungszügen sich

bewährenden charismatischen Gefolgschaftswesens, das sich je nach den Machtverhältnissen zum monokratischen Kriegsfürstentum oder Königtum entwickeln oder eine mehr aristokratisch-oligarchische Form annehmen konnte.[29] Auch wenn sich dies auf den ersten Blick wie eine Bestätigung der These einer ‚kriegszentrierten' Betrachtungsweise Max Webers lesen mag:[30] Für Weber war nicht der Krieg als solcher oder die Unterwerfung eines Stammes unter einen anderen „der entscheidende[n] Schritt, an welchen man zweckmäßiger Weise den Begriff Königtum und Staat anknüpft", sondern die Manifestation des ‚militärischen Charisma', das auf diese Weise zur Grundlage eines *„weltlichen* […] Führertums" wurde (Weber 2005, S. 515, 535, 736, Hervorhebung d. Verf.).

Auch diese Gedankenkette ist jedoch nur begrenzt tragfähig. Was ihren Ausgangspunkt angeht: die Unterscheidung zwischen ‚magischem' und ‚politischem Charisma', so hat die Forschung seither vielfältige Belege für die Relevanz dualer Muster und die von Weber postulierte Asymmetrie beider erbracht. Die neoevolutionistische wie die strukturale Anthropologie haben nachgewiesen, dass egalitäre wie transegalitäre Verbände nicht nur durch verwandtschaftliche Beziehungen reguliert wurden, sondern auch durch „nonkinship moieties" (White 1959, S. 159), die vielerorts höchst unterschiedliche Aufgaben wie die Regelung der Heiraten oder des wirtschaftlichen und rituellen Austauschs erfüllten und zuweilen auch mit einer Zweiteilung der Macht zwischen einem zivilen und einem militärischen Leiter verbunden waren.[31] In Teotihuacan, bei den Maya und bei den Azteken verwandelten sich die Hälften in „political moieties", in Verbände, in denen der „external leader" politisch die Vorherrschaft gewann und seine Position erblich wurde, was zugleich mit einem Übergang zu staatlichen Organisationsformen verbunden

war.[32] Noch einen Schritt weiter in dieser Richtung hat das bronzezeitliche Europa getan, von dem es heißt, „dass Kriegertum die einzige Form der Herrschaftslegitimation der Elite ist, für die der archäologische Befund […] deutliche Hinweise bietet“ (Ruppenstein 2012, S. 52). Im Spanien der El Argar-Kultur, im Sardinien der Nuraghen-Kultur und auf dem griechischen Festland der frühmykenischen Kultur hat man es mit aristokratischen Eliten zu tun, die wenig Bereitschaft zeigten, in die architektonische Gestaltung heiliger Bezirke zu investieren, und sich stattdessen in permanenten kriegerischen Auseinandersetzungen und Fehden ergingen.[33]

Weber hat hier also Zusammenhänge gesehen, die sich nicht bestreiten lassen. Dessen ungeachtet ist jedoch festzuhalten, dass er es versäumt hat, mit gleicher Aufmerksamkeit dem anderen Strang nachzugehen, der sich aus seinen Überlegungen ergibt: der Institutionalisierung bzw. Veralltäglichung des magischen Charisma. Um dieses Manko auszugleichen, habe ich mich in früheren Arbeiten auf weite Strecken mit den Deutungsangeboten beholfen, die die in den 70er-Jahren von Jonathan Friedman und anderen entwickelte „epigenetische Theorie der Zivilisation“ bereitstellte:[34] eine Konzeption, an der ich auch heute noch bewundere, wie dicht in ihr anthropologische und archäologische Fakten mit langfristig angelegten Prozessanalysen verwoben sind, an der mich inzwischen aber auch manches stärker stört als bei der ersten Rezeption. Das betrifft nicht so sehr die von der Kritik monierte unzureichende Berücksichtigung von Weltbildfaktoren bzw., genau umgekehrt, deren Überschätzung zulasten des Zwangs,[35] als vielmehr die aus dem Marxismus übernommene Fixierung auf Produktionsverhältnisse; das funktionalistische Weber-Verständnis; die Annahme, „daß die Welt niemals mit Teilen beginnt, die sich irgendwie zu

größeren Gesamtheiten fügen“, vielmehr im Gegenteil „die Gesamtheiten oder Strukturen bereits den Teilen inhärent sind und die Teile keine autonome Existenz haben können“ (Ekholm Friedman/Friedman 2008, S. 10); den damit verbundenen holistischen Anspruch, “‚total‘ systems of social reproduction“ erfassen zu wollen, und die entsprechende Überschätzung der Kohäsion des „Ganzen“ und der Interdependenz seiner Teile; schließlich die Tendenz, das von Wallerstein und anderen entwickelte Konzept des „Weltsystems“ mit seiner Gliederung in Zentrum und Peripherie historisch immer weiter zurückzuverlagern, bis in die Frühdynastische Periode in Mesopotamien und das Alte Reich in Ägypten.[36] Dies alles sind Hypotheken, mit denen sich ein an Max Weber orientierter Analyserahmen besser nicht belasten sollte.

Davon unberührt bleibt freilich die Auflösungs- und Trennschärfe der von der epigenetischen Zivilisationstheorie bereitgestellten Entwicklungskonstruktion, die zahlreichen Untersuchungen zur Grundlage gedient hat.[37] Grundlegend hierfür war zunächst Friedmans Re-Interpretation von Edmund Leachs klassischer Studie über die politischen Systeme im Hochland von Burma, die am Beispiel der Kachin demonstrierte, wie aus egalitär strukturierten Gemeinschaften eine „Rang-Gesellschaft“ werden kann.[38] Als entscheidend erschien dabei der Umstand, dass unter den Bedingungen eines, mit Descola zu reden, animistischen Weltbildes, das die segmentäre Struktur in die Welt der Ahnen-Geister verlängerte, jeder Erfolg in der Produktion und insbesondere jede Steigerung des Mehrprodukts als Indiz für die besondere Nähe des betreffenden Haushalts bzw. einer Lineage zu den ältesten und eo ipso höchsten Ahnen-Geistern gedeutet und dadurch zur Quelle von Prestige bzw. Charisma wurde. Die Bewährung dieses Charisma erfolgte in der Regel durch

„feasting", d.h. durch Distribution des Mehrprodukts unter die übrigen Lineages.[39] Darüber hinaus manifestierte es sich in einer Steigerung des Brautpreises für die Töchter der dominanten Lineage, was zu einer weiteren Verstärkung der Rangdifferenzierung führte. Am Ende dieses Prozesses stand die Identifikation der dominanten Lineage und ihres Oberhauptes mit den höchsten Ahnen-Geistern/Göttern und eine Umdeutung der bis dahin relativen Rangordnung in eine absolute, in der alle kollateralen Filiationslinien, aber auch alle Individuen, nach der Reihenfolge der Geburt des jeweiligen Familiengründers und nach der segmentären Distanz zur Hauptabstammungslinie abgestuft waren: der aus der Anthropologie seit Kirchhoff wohlbekannte „konische Klan".[40] Die älteste Lineage stellte fortan nicht nur den Häuptling, sie wurde zugleich zur Vermittlungsinstanz zwischen den Göttern und den übrigen Lineages, wodurch sie zum Empfänger von Tributen und Arbeitsleistungen wurde, die zuvor den Ahnen und Göttern der einzelnen Lineages geopfert worden waren. „Durch diese Monopolisierung der imaginären Produktionsbedingungen wird der Häuptling in die Lage versetzt, einen beträchtlichen Teil der Gesamtarbeit der Gemeinschaft zu kontrollieren. Dies ist ein neues vertikales Produktionsverhältnis zwischen einer Lineage und der Gemeinschaft als Ganzer, das sich direkt aus der vorangegangenen Struktur ergibt. Der konische Klan kann daher nicht als eine besondere Institution angesehen werden, er ist vielmehr die Form einer im Entstehen begriffenen Stammesgesellschaft" (Friedman 1975, S. 211).

Damit war eine Dynamik in Gang gesetzt, deren weiterer Ausgang freilich maßgeblich durch Umweltbedingungen beeinflusst wurde. Dort wo, wie etwa bei den Chin und Naga, der territorialen Expansion teils wegen der ungünstigeren Produktionsbedingungen, teils wegen der Existenz der benachbarten Shan-Staaten, enge Grenzen

gesetzt waren, schlug die Dynamik des Tribalsystems in eine *Devolution* um, die unter Umständen bis zu völliger Fragmentierung führen konnte (Friedman 1998, S. 242ff.; ders. 1975, S. 192f.). Wo dagegen die ökologischen Bedingungen eine Steigerung der Surplusproduktion erlaubten, wie bei denjenigen Gruppen, die die gebirgigen Regionen von Oberburma verließen und sich in Assam ansiedelten, konnte die Zentralinstanz ihre Stellung ausbauen, indem sie ihren Stab und ihr Territorium vergrößerte, vor allem aber die potentiellen Träger der *gumlao*-Revolten, die adligen Lineages, durch verwandtschaftliche Bindungen und Zuweisung von Herrschaftspositionen im Zentrum domestizierte. Resultat dieser Entwicklung war der sogenannte „asiatische Staat" bzw. „konische Klanstaat", in dem der Häuptling zum König wurde und nach und nach alle Rituale der Gemeinschaft an sich zog, bis er am Ende allein den Zugang zur Welt des Übernatürlichen kontrollierte, sodass nur über ihn eine Kommunikation mit den unsichtbaren Kräften möglich war, die als Garanten der Fruchtbarkeit und des Wohlergehens fungierten. Nach Ansicht Friedmans ist dies der Weg, der für die Staatsbildung nicht nur in Südostasien, sondern auch in China sowie anderen Teilen der Welt bestimmend geworden ist (Friedman 1998, S. 274ff.).

Zur Charakterisierung der Herrschaftsstruktur des konischen Klanstaates verwendet Friedman gelegentlich den ebenso altehrwürdigen wie vieldeutigen Begriff der „Theokratie" (ebd., S. 347f.; Friedman und Rowlands 1977, S. 227). Da dieser auch bei Max Weber vorkommt, dort allerdings in einem deutlich engeren Sinne, sind zur Vermeidung von Missverständnissen einige Erläuterungen erforderlich. Für Weber verkörpert die Theokratie eine gesteigerte Form der Hierokratie – diese Letztere nicht nur verstanden im Sinne des hierokratischen Verbandes, sondern in dem der Herrschaft einer besonderen Personengruppe, die „auf den *regelmäßigen*, an bestimmte

Normen, Orte und Zeiten gebundenen und auf bestimmte *Verbände* bezogenen Kultusbetrieb“ eingestellt ist: der Priesterschaft (Weber 2001, S. 159). Hierokratie sans phrase liegt vor, wenn die Priesterschaft einen nicht aus ihren Reihen stammenden „weltlichen Herrscher“ legitimiert, indem sie ihn entweder als „Inkarnation“ der höchsten Gottheit beglaubigt oder seiner Herrschaft attestiert, „gottgewollt“ zu sein bzw. „magische Qualität“ zu besitzen, welche wiederum von ihr „durch eine bestimmte Art von Hierurgie, Salbung, Händeauflegung oder andere sakramentale Akte“ übertragen wird. Im Falle der Theokratie dagegen steigert sich die „Verfügungsgewalt über die Krone, welche damit in die Hände der Priesterschaft gelegt ist, […] bis zu einem förmlichen Priesterkönigtum […], bei welchem der Chef der geistlichen Hierarchie als solcher auch die weltliche Gewalt ausübt, […] also als Priester auch die Königsfunktionen“ versieht.[41] Gemeinsames Begriffsmerkmal von Hierokratie und Theokratie ist hier das Vorhandensein eines Stabes von Personen, der sich berufsmäßig und organisiert mit Kultus und Seelsorge, der Spendung oder Versagung von Heilsgütern befasst – eine Bedingung, die historisch ebenso voraussetzungsvoll ist wie die Ausdifferenzierung administrativer, militärischer oder polizeilicher Erzwingungsstäbe.

Für die meisten der in diesem Buch behandelten Fälle gilt jedoch eine andere Einsicht Webers: dass es Kultus auch „ohne gesondertes Priestertum“ gibt (Weber 2001, S. 159), getragen und unterhalten von Ältesten, *moieties*, Häuptlingen oder, bei vollzogener *conicization* des Verbandes, Herrschern, die gegenüber den Gemeinden die Götter verkörpern oder repräsentieren (Friedman 1998, S. 278). Es besteht kein Grund, nicht auch in diesem Fall von Theokratie zu sprechen. Will man diesen erweiterten Sinn gegenüber dem von Weber favorisierten engeren Sinn einer unmittelbar von Priestern/Geistlichen ausgeübten

politischen Herrschaft auch terminologisch genauer fassen, bietet es sich an, in Anlehnung an einen Vorschlag von Bernhard Lang von „charismatischer Theokratie“ zu sprechen, die für das Stadium zwischen egalitären Gesellschaften und Staaten „mit ausgeprägter zentraler, militärisch gestützter Macht“ typisch ist, in welchem die sich bildende herrschende Schicht sich magisch-religiös legitimiert.[42] Eine weitere Präzisierung findet sich bei Jan Assmann, der den Theokratiebegriff mit Carl Schmitts Unterscheidung von Identität und Repräsentation als grundlegenden politischen Formbegriffen kombiniert hat. Als „identitäre Theokratie“ hätte danach eine hierokratische Ordnung zu gelten, bei der der Herrscher als lebende Inkarnation Gottes vorgestellt wird, als „repräsentative Theokratie“ eine solche, in der er als Stellvertreter Gottes firmiert.[43] Auf weitere Abgrenzungen, insbesondere zu Frazers Begriff des „göttlichen Königtums“, wird bei Gelegenheit zurückzukommen sein.

Seine Überlegungen zur Transformation tribaler Ordnungen hat Friedman in Zusammenarbeit mit M. J. Rowlands zu einem umfassenden multilinearen Modell der Evolution von Staat und Zivilisation erweitert. Die weitere Steigerung der Produktion und die Akquisition von Prestigegütern führten danach zu einer neuen Form von Herrschaft, die nicht mehr auf der genealogischen Nähe der Verbandsspitze zu den Göttern beruhte, sondern auf der Monopolisierung von Gütern, die für die Reproduktion – z.B. für Rituale, Brautpreiszahlungen, Begräbnisse etc. – unentbehrlich waren: zu sogenannten Prestigegüter-Systemen, bzw., wie ein anderer Begriff lautet: „dualistischen Staaten“. Verbände dieser Art erstreckten sich über ein größeres Areal als die „asiatischen Staaten“, verfügten über eine komplexere Arbeitsteilung, über Subzentren, die auf die Produktion bestimmter Prestigegüter spezialisiert waren, und über ein interlokales Austauschnetz, in dem die Peripherie anstatt nur als Quelle

von Arbeits- und Naturairenten auch als Abnehmer von Produkten aus dem Zentrum fungierte (Friedman/Rowlands 1977, S. 224ff.). Dualistisch waren sie, weil der gesellschaftliche Rang nicht mehr ausschließlich durch die Beziehung zum patrilinear strukturierten Königshaus definiert wurde, sondern eine matrilineare Komponente erhielt, unter anderem durch die Intensivierung des matrimonialen Austauschs zwischen Zentrum und Peripherie. Aus diesem Austausch, so die These, resultierten matrilineare Bindungen zwischen königlichen Söhnen und den Herkunftsgebieten ihrer Mütter sowie eine Gliederung der Ersteren nach dem Rang der Letzteren, sodass die Spitzen der Hierarchie zusehends bilinear determiniert wurden. Dem entsprach eine Differenzierung zwischen Erd- und Himmelsgöttern und männlichen und weiblichen Prinzipien, und auch der theokratische Apparat spaltete sich in zwei Hälften, von denen eine die höchste rituelle Macht verkörperte, während die andere sich auf die säkularen Aufgaben konzentrierte und daraus wachsende Macht gewann (ebd., S. 227).

Der weitere Fortgang dieser Entwicklung gehört nur noch begrenzt zu dem hier interessierenden Zusammenhang und braucht deshalb nur stichwortartig skizziert zu werden. Im gleichen Maße, in dem sich das Zentrum nicht mehr darauf verlassen konnte, dass sein Platz an der Spitze der Hierarchie allein durch seine rituelle Präeminenz gesichert war, musste es alle Anstrengungen darauf richten, die Zirkulation und Produktion der Prestigegüter zu kontrollieren, um dadurch die Eliten des Systems an sich zu binden. Zu diesem Zweck wurden in unmittelbarer Nähe des Zentrums gewerbliche Produktionsstätten, Magazine und Stapelplätze errichtet und Handwerker aus allen Teilen des beherrschten Gebiets rekrutiert. Um die Zufuhr unentbehrlicher Rohmaterialien zu sichern, wurde der Außenhandel verstärkt; Handelsniederlassungen und Kolonien wurden gegründet,

Sklavenjagden und Expeditionen an der Peripherie veranstaltet. Das Bestreben, die Handels- und Nachschubrouten innerhalb eines größeren Areals zu kontrollieren, führte zu kriegerischen Verwicklungen und zu einem Machtgewinn der mit den militärischen Operationen betrauten Heerführer (ebd., S. 227f.). Um den permanenten Kämpfen zu entgehen, konzentrierte sich die Bevölkerung in den zeremoniellen Zentren, die nunmehr durch Verteidigungsanlagen geschützt wurden. Zwar war der so entstehende „urban territorial state“ bzw. „urban dominated territorial state“ noch in Sektoren gegliedert, die der Anzahl der wichtigsten Lineages entsprachen, doch verloren diese nach und nach die Kontrolle über die Ökonomie.[44] Reichtum wurde mehr und mehr individuell akkumuliert, privates Eigentum an Land und Arbeitskräften bildete sich, eine Klasse von wohlhabenden Individuen rückte an die Spitze der Gesellschaft, während gleichzeitig die Zahl der Arbeiter ohne Zugang zu eigenem Land wuchs. Die Fusionierung von Staat, Religion und Ökonomie löste sich auf, die Ökonomie verselbstständigte sich zu einer eigengesetzlichen Sphäre, während Politik und Religion zu ‚Überbauten‘ wurden, die sich von außen auf die Produktionsverhältnisse bezogen. Die Monopolisierung der imaginären Produktionsbedingungen implizierte nicht länger eine direkte Kontrolle über die Arbeitskräfte, sondern nur noch ein Recht auf einen Anteil am Mehrprodukt. Die Macht des Herrschers beruhte nicht mehr auf seiner Nähe zu den Göttern, auch wenn er seine Position weiterhin mit dieser legitimierte, sondern auf seiner ökonomischen Potenz, seinem überproportional großen Anteil an Land und Sklaven. Seine Macht war eine Funktion seines Reichtums. Wo dieser nicht groß genug war, um seinen Anspruch zu realisieren, sank er zum bloßen primus inter pares herab (ebd., S. 236ff.).

An diesem Konzept hat Friedman auch nach seiner späteren Hinwendung zu einer „global anthropology“

festgehalten,[45] und so soll es auch hier geschehen, allerdings mit einer Modifikation und zwei Präzisierungen. Die Modifikation betrifft eine Idee, die Friedman selbst schon 1975 eher beiläufig entwickelt, in dem mit Rowlands verfassten Aufsatz aber zunächst nicht weiter verfolgt hatte. Danach sollte es für Stammesverbände nicht bloß die Alternative Evolution oder Devolution geben, sondern auch noch zwei alternative Wege der Evolution. Hierarchisierungsprozesse könnten sich auch aus der horizontalen Struktur heraus entwickeln, nämlich dann, wenn es einzelnen Personen oder Gruppen gelinge, privilegierten Zugang zu Formen des Reichtums zu gewinnen, die nicht von den lokalen Verwandtschaftseinheiten produziert werden könnten, weil dazu die nötigen Ressourcen fehlten. Während in tribalen „rank societies" die Ergebnisse des Arbeitsprozesses in Prestige konvertiert würden, dessen ungleiche Verteilung Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse erzeuge, begründe im tribalen Prestigegüter-System der Zugriff auf externe, über den Handel akquirierte Prestigegüter Machtpositionen, die von der genealogisch vermittelten Ranghierarchie unabhängig seien. Die Zirkulation solcher Güter, schreibt Friedman sinngemäß, wird in diesem Fall zu einem Mittel zur Kontrolle von Arbeit und dominiert alle anderen ökonomischen Prozesse, sodass die rituelle Macht, die aus der vertikalen Struktur, dem Verhältnis zum Übernatürlichen, entspringt, von derjenigen Macht konterkariert wird, die sich direkt aus dem Besitz der Prestigegüter ergibt. Die Ahnen als die Garanten von Wohlstand und Fruchtbarkeit, sind nicht länger im Himmel situiert, sie werden als historische Persönlichkeiten aufgefasst, die von außerhalb kommen, Heiratsbeziehungen mit den Einheimischen eingehen und Herrschaftsfunktionen besetzen. Dies, fährt Friedman fort, sei ein verbreitetes Phänomen in vielen Teilen Indonesiens, Ozeaniens und Afrikas, wo die Ökonomie durch die

Akkumulation von Prestigegütern geprägt sei.[46] Der hier angedeutete Gedanke, dass die Verfügung über Prestigegüter schon in tribalen bzw. „transegalitären“ Verbänden wesentlich zur Steigerung und Verstetigung der sozialen Ungleichheit beiträgt und dabei nicht notwendig an Deszendenzgruppen wie Lineages und Klans gebunden ist, vielmehr auch einzelne Akteure zum Subjekt haben kann – *aggrandizers* in der englischsprachigen Forschung –, die Netzwerke, Faktionen und Gefolgschaften bilden und/oder sich in korporativer Form zusammenschließen, ist in der Folgezeit von verschiedenen Theorien mittlerer Reichweite elaboriert worden.[47]

Präzisierungsbedarf besteht zunächst hinsichtlich der Rolle der natürlichen Umwelt. Ökologische Faktoren kommen in der epigenetischen Zivilisationstheorie nur als ermöglichende oder restringierende Einflüsse in den Blick, nicht aber als Determinanten im Sinne eines ökologischen Materialismus, wie gegen die Einwände von Luc de Heusch festzuhalten ist.[48] Gleichwohl werden sie insofern zu eng gefasst, als sie nur auf den Produktionsprozess bezogen werden. Für die soziopolitische Entwicklung ist jedoch nicht nur das Ressourcenpotenzial eines Gebietes relevant, sondern auch seine Abgrenzung durch Naturbedingungen. Robert Carneiro hat in einem bleibend wichtigen Beitrag zu dieser Thematik darauf aufmerksam gemacht, dass sich Staaten vor allem in solchen Regionen gebildet haben, die sowohl über ein hinreichendes Maß an Ackerland verfügten, als auch nach außen deutlich abgegrenzt waren, durch Berge, Meere oder Wüsten, die Exit-Optionen verhinderten. Wo immer diese Abgrenzung fehlte, in den Wäldern Nordamerikas oder den Weiten Ozeaniens, lösten Konflikte, die mit einem gewissen Dichtegrad der Bevölkerung auftraten, Abspaltungen oder Abwanderungen aus, während sie dort, wo natürliche Grenzen dies verhinderten oder erschwerten, eine vertikale Staffelung

begünstigten.[49] Auch wenn diese Theorie die internen Faktoren des Wandels auf Bevölkerungswachstum und Krieg reduziert und darin unterkomplex bleibt, mindert dies doch nicht die Relevanz der von ihr herausgearbeiteten Umweltbedingungen. Michael Mann hat diesen Gedanken zum Konzept des *caging* weiterentwickelt und am Beispiel von Mesopotamien verdeutlicht, welche Erklärungskraft ihm zukommt (Mann 1990, S. 127ff.).

Präzisiert werden müssen indes auch die Kriterien, an denen der Übergang zum Staat empirisch festzumachen ist. Wenig aussagekräftig ist etwa der Hinweis von Friedman und Rowlands auf die Zunahme der lokalen Bevölkerung, zählten doch zahlreiche Stämme in Nordamerika zwischen 4000 und 13.000 Mitglieder, etliche, wie die Creek, Cherokee oder Huronen, sogar noch weit mehr. Schätzungen für die Hispanolia Arawak gehen sogar über 100.000 hinaus, ein Vielfaches dessen, was für „konische Klanstaaten“ angepeilt wird.[50] ‚Fortgeschrittene handwerkliche Spezialisierung rund um das Zentrum‘ findet sich ebenfalls bereits in Häuptlingstümern, desgleichen ein zweistufiges Siedlungsmuster, bei dem große Zentren von kleinen Dörfern oder Weilern umgeben sind.[51] Zwei- und sogar dreistufige Siedlungsmuster korrelieren darüber hinaus mit Verbandsformen, in denen die Macht des Häuptlings kaum über den eigenen Haushalt hinausreicht.[52] Ein weiteres Kriterium, an dem der Übergang zum Staat häufig festgemacht wird – das Vorhandensein von Monumentalarchitektur –, ist hinsichtlich des Unterschieds zum Häuptlingstum ebenfalls indifferent.[53] Die Hügelplattformen von Cahokia, des größten Zentrums der Mississippi-Kultur, das heute überwiegend als Häuptlingstum und allenfalls als „Theater-Staat“ eingestuft wird, waren mit einem Volumen von über 1 Million m^3 nur unwesentlich kleiner als die Pyramiden im

Moche-Tal, die von einem allgemein als Staat gedeuteten Verband errichtet wurden.[54] Die Megalithkonstruktionen von Ponape in Mikronesien waren mit 600.000 m^3 sogar größer als die rund 400.000 m^3 große Huaca La Florida in Peru oder die 300.000 m^3 große Pyramide von La Venta an der mexikanischen Golfküste, die weiter unten als zeremonielle Mittelpunkte eines konischen Klanstaats interpretiert werden.[55]

Angesichts dieser Schwierigkeiten ist es hilfreich, daran zu erinnern, dass der Idealtypus bei Weber nicht nur als „monadologische, absolut vereinzelte Struktur" vorkommt[56], sondern auch als „idealtypische Entwicklungskonstruktion", die mit einer „Reihenfolge von Typen" operiert, wie sie beispielsweise in der Einleitung zu den *Agrarverhältnissen im Altertum* skizziert sind.[57] Für eine solche idealtypische Entwicklungskonstruktion aber liegt der eigentliche Test nicht im Raum, sondern in der Zeit. Hält man sich an die gut untersuchten Häuptlingstümer der Mississippi-Kultur, so fallen zwei Prozesse ins Auge, an denen sich die Differenz gegenüber staatlichen Verbänden festmachen lässt. Der eine betrifft die Kultorganisation, die sich durch die Kopräsenz von exklusiven und inklusiven Kulten auszeichnet und à la longue eine Tendenz zur Rücknahme der Ersteren in die Letzteren erkennen lässt. Die Mississippi-Religion kannte neben einem um den Häuptling und seine Verwandtschaft organisierten *warfare/cosmogony complex* und einem von Priestern getragenen Ahnenkult einen nicht-exklusiven, ‚kommunalen' Kult, der hauptsächlich auf den Tempelplattformen stattfand und in periodischen Gemeinschaftsriten bestand, was darauf hindeutet, dass die Gemeinde nach wie vor einen eigenen Zugang zu den übernatürlichen (bzw. so wahrgenommenen) Quellen von Fruchtbarkeit und Wohlstand besaß und diesen auch erfolgreich zu behaupten verstand. In chronologischer

Perspektive indizieren die archäologischen und ethnohistorischen Daten darüber hinaus, dass ein substanzieller Teil jener Heilsmittel, die während der frühen und mittleren Mississippi-Kultur unter exklusiver Kontrolle des Häuptlings standen, später in bestimmter Hinsicht wieder vergemeinschaftet wurden, und das, wie es scheint, noch vor Beginn des Kontakts mit den Europäern.[58]

Der zweite Prozess resultiert aus dem oft bemerkten Umstand, dass Häuptlingstümer aufgrund ihrer inhärenten Statusrivalität und ihres segmentären Aufbaus ständig von Abspaltungen bedroht und deshalb meist nur von kurzer Dauer sind.[59] Ob es sich dabei um genuine „fission-fusioh"-Prozesse handelt (Blitz) oder um einen Vorgang, bei dem einfache Häuptlingstümer sich in komplexe verwandeln und anschließend wieder in einfache auflösen (Anderson), sicher ist, dass selbst die eindrucksvollsten Verbände der Mississippi-Kultur über eine durchschnittliche Lebensdauer von maximal 50 bis 150 Jahren verfügten.[60] Auch in anderen Regionen war Instabilität ein wesentliches Merkmal, das Häuptlingstümer von Staaten trennte. In Ecuador waren die Häuptlingstümer des Hochlands ebenso ephemere und episodische Gebilde wie diejenigen der Küstenregion; in Amazonien war Zyklizität die Regel, mit wechselnden Perioden der Zentralisation und Dezentralisation, wie dies von Sahlins bis zu Marcus und Flannery immer wieder als Eigenart solcher Verbände herausgestellt worden ist.[61] Die Induskultur wird heute weniger als eine Parallelerscheinung zur Entwicklung in Ägypten, Mesopotamien oder China gesehen und mehr als ein Ensemble von Häuptlingstümern, das sich zwar über ein riesiges Areal ausdehnte und über hoch entwickelte Austauschsysteme verfügte, deren Stätten jedoch keine herausgehobene Herrschafts- und Religionsarchitektur besaßen und darüber hinaus so starken Fluktuationen in

der Besiedlung unterlagen, dass dafür der Begriff des „nonstate type of complexity“ vorgeschlagen wurde.[62] Derartige Wechsellagen sind sicher auch bei Staaten zu beobachten,[63] doch sind die Dekompositionsprodukte auf dieser Ebene meistens wieder Staaten, wenn auch in der Regel kleinere. Davon abgesehen gelten für Verbände, die auf einer Monopolisierung der politischen und hierokratischen Zwangsmittel beruhen, ganz andere zeitliche Dimensionen. Der Norte-Chico-Komplex in Peru beispielsweise weist eine kulturelle Kontinuität von 13 Jahrhunderten auf, die von verschiedenen Verbänden des Hochlands sogar noch um einige Jahrhunderte übertroffen wird.[64] Der Staat ist gewiss: Herrschaft im Raum, über ein angebbares Gebiet und die darauflebenden Menschen. Wenn man jedoch wissen will, ob es sich bei einer bestimmten Gebietsherrschaft um einen *Staat* handelt und nicht bloß um einen politischen Verband, kommt man ohne die *longue durée*, und damit: die Dimension der Zeit, nicht aus. Darin liegt nach wie vor die Berechtigung und Unentbehrlichkeit einer „prozessualen Archäologie“.

[1] Walter Benjamin: Das Passagen-Werk, in ders.: Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. V, Frankfurt am Main 1982, S. 1034.

[2] Ich nehme hier dankbar die Blütenlese auf, die Andreas Anter zusammengestellt hat (Max Webers Theorie des modernen Staates. Herkunft, Struktur und Bedeutung, Berlin 1995, S. 165). Dort auch nähere bibliografische Hinweise.

[3] Weber 1976, S. 30. Wie sehr Webers Begriffsbildung hinsichtlich des Staates von der zeitgenössischen Jurisprudenz beeinflusst ist, zeigt Siegfried Hermes: Staatsbildung durch Rechtsbildung: Überlegungen zu Max Webers soziologischer Verbandstheorie, in: Andreas Anter und Stefan Breuer (Hrsg.): Max Webers Staatssoziologie, Baden-Baden 2007, S. 81–101.

[4] Carl Schmitt: Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre, Berlin 1958, S. 384.

[5] Das dokumentieren die einschlägigen Buch- und Aufsatztitel, über die man sich weiter unten in Fußnoten und Literaturhinweisen informieren kann.

[6] Vgl. Henri J. M. Claessen und Peter Skalnik: The Early State, The Hague etc. 1978; Henri J. M. Claessen (Hrsg.): Early State Dynamics, Leiden etc.

1987; ders. und Pieter van de Velde (Hrsg.): Early State Economics, New Brunswick etc. 1991; ders. und Jarich G. Oosten (Hrsg.): Ideology and the Formation of Early States, Leiden etc. 1996. Der Begriff des archaischen Staates begegnet u.a. bei John Gledhill und Mogens Larsen: The Polanyi Paradigm and a Dynamic Analysis of Archaic States, in: Renfrew u.a. 1982, S. 197–229; Allen W. Johnson und Timothy Earle: The Evolution of Human Societies. From Foraging Group to Agrarian State, Stanford 1987, S. 246ff.; Feinman/Marcus 1998; Robert McC. Adams: Complexity in Archaic States, in: JAA 20, 2001, S. 345–360; Norman Yoffee: Myths of the Archaic State. Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations, Cambridge 2005; William A. Parkinson und Michael L. Galaty (Hrsg.) 2009: Archaic State Interaction. The Eastern Mediterranean in the Bronze Age, Santa Fe 2009.

7 Vgl. etwa Roman Herzog: Staaten der Frühzeit. Ursprünge und Herrschaftsformen, München 1988.

8 Julian H. Steward: Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution, Urbana etc. 1979[4], S. 55.

9 Vgl. Marshall D. Sahlins: Tribesmen, Englewood Cliffs 1968, S. 6f.; Fried 1967, S. 227ff.

10 Joyce Marcus und Gary Feinman: Introduction, in: Feinman/Marcus 1998, S. 4.

11 Kent V. Flannery: The Ground Plans of Archaic States, in: Feinman/Marcus 1998, S. 15–58, 17.

12 Vgl. Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Gemeinschaften, hrsg. von Wolfgang J. Mommsen i. Z. m. Michael Meyer. MWG Bd. I/22–1, Tübingen 2001, S. 204.

13 Vgl. James Anderson und Liam O'Dowd: Borders, Border Regions, and Territoriality: Contradicting Meaning, Changing Significance, in: Regional Studies 33, 1999, S. 593–604; Charles Golden und Andrew K. Scherer: Territory, Trust, Growth, and Collapse in Classic Period Maya Kingdoms, in: CA 54, 2013, S. 397–435.

14 „Keine Wirtschaftsethik", heißt es in der Chinastudie, „ist jemals nur religiös determiniert gewesen. Sie besitzt selbstverständlich ein im höchsten Maß durch wirtschaftsgeographische und geschichtliche Gegebenheiten bestimmtes Maß von reiner Eigengesetzlichkeit gegenüber allen durch religiöse oder andere (in diesem Sinn:) ‚innerliche' Momente bedingten Einstellungen des Menschen zur Welt. Aber allerdings: Zu den Determinanten der Wirtschaftsethik gehört als eine – wohlgemerkt: nur *eine* – auch die religiöse Bestimmtheit der Lebensführung. Diese selbst aber ist natürlich wiederum innerhalb gegebener geographischer, politischer, sozialer, nationaler Grenzen durch ökonomische und politische Momente tief beeinflußt" (Weber 1989, S. 85f.). Zur Rolle dieser, wie es an anderer Stelle heißt, „äußeren Bedingungen" im Werk Max Webers vgl. Hubert Treiber: ‚Wahlverwandtschaften' zwischen Webers Religions- und Rechtssoziologie, in: Stefan Breuer und Hubert Treiber (Hrsg.): Zur Rechtssoziologie Max Webers, Opladen 1984, S. 6–68, S. 8, 16ff. sowie meine Studie: Stromuferkultur und Küstenkultur. Geographische und

ökologische Faktoren in Max Webers ‚ökonomischer Theorie der antiken Staatenwelt', in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.): Max Webers Sicht des antiken Christentums, Frankfurt am Main 1985, S. 111–150. Zum „spatial turn" vgl. Wendy Ashmore und Bernard Knapp (Hrsg.): Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives, Maiden 1999; Adam T. Smith: The Political Landscape. Constellations of Authority in Early Complex Polities, Berkeley etc. 2003; Barney Warf und Santa Arias (Hrsg.): The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives, London etc. 2009.

15 Vgl. Henry T. Wright: Recent Research on the Origin of the State, in: ARA 6, 1977, S. 379–397, 383. Dort heißt es: „Im Unterschied zu einem entwickelten Häuptlingstum kann ein Staat als ein kulturelles Produkt mit einem zentralisierten Entscheidungsprozeß betrachtet werden, der sowohl äußerlich im Hinblick auf die von ihm regulierten lokalen Prozesse spezialisiert ist, als auch innerlich in dem Sinne, daß der zentrale Prozeß in getrennte Aktivitäten teilbar ist, die an unterschiedlichen Orten zu unterschiedlichen Zeiten ausgeübt werden können."

16 Robert L. Carneiro: The Chiefdom: Precursor of the State, in: Grant D. Jones und Robert R. Kautz (Hrsg.): The Transition to Statehood in the New World, Cambridge etc. 1981, S. 37–79, 68f.

17 Anders dagegen Stephen K. Sanderson: Social Transformations. A General Theory of Historical Development, Oxford und Cambridge/Mass. 1995, S. 56.

18 Trutz von Trotha: Ordnungsformen der Gewalt oder Aussichten auf das Ende des staatlichen Gewaltmonopols, in: Birgitta Nedelmann (Hrsg.): Politische Institutionen im Wandel. Sonderheft 35 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1995, S. 129–166, 130ff. Trotha hält freilich diese „Ordnungen der gewalttätigen Selbsthilfe" für den Normalfall in der Geschichte, worin ich ihm nicht folgen möchte.

19 Heinrich Popitz: Phänomene der Macht, Tübingen 1992^2, S. 258f.

20 Vgl. in Auswahl: Eisenstadt 1967^2; John H. Kautsky: The Politics of Aristocratic Empires, Chapel Hill 1982; Michael W. Doyle: Empires, Ithaca 1986; Mann 1990; 1991; Carlo M. Sinopoli: The Archaeology of Empires, in: ARA 23, 1994, S. 159–180; Samuel E. Finer: The History of Government from the Earliest Times. Bd. 1: Ancient Monarchies and Empires, Oxford etc. 1997; Susan E. Alcock u.a. (Hrsg.): Empires. Perspectives from Archaeology and History, Cambridge etc. 2001; Herfried Münkler: Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten, Berlin 2005; Michael E. Smith und Katharina J. Schreiber: New World States and Empires: Economic and Social Organization, in: JAR 13, 2005, S. 189–229; dies.: New World States and Empires: Politics, Religion, and Urbanism, in: JAR 14, 2006, S. 1–52; Ulrich Leitner: Imperium. Geschichte und Theorie eines politischen Systems, Frankfurt am Main und New York 2011; Jane Burbank und Frederick Cooper: Imperien der Weltgeschichte, Frankfurt am Main und New York 2012.

21 Zum Begriff des ‚religiösen Charisma' vgl. Weber 2001, S. 319, 322, 383; zum ‚magischen Charisma' vgl. ebd., S. 124, 161, 168, 179, 242, 305, 318,

442. Zur Wandlung des Buddhismus vgl. Weber 1996, S. 369ff.

22 Weber 2001, S. 157. Weil der Magiebegriff zahlreiche unterschiedliche Praktiken von der Weissagung bis zum Liebeszauber abdeckt und im Übrigen selten wertfrei gehandhabt wird, votieren manche dafür, auf ihn zu verzichten: vgl. Bernd-Christian Otto: Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit, Berlin 2011; ders. und Michael Stausberg (Hrsg.): Defining Magic: A Reader, Sheffield etc. 2013; ders.: Towards Historicizing „Magic" in Antiquity, in: Numen 60, 2013, S. 308–347. Was der Magiebegriff nicht mehr leistet, muss dann allerdings von anderen Begriffen übernommen werden, namentlich dem der Religion in dem weiteren, auch bei Weber anzutreffenden Sinn, der auf Tylors „belief in spiritual beings" zurückgeht, womit ein wenigstens halbwegs klarer durch einen völlig vagen Begriff ersetzt wird. Zu Webers Magiebegriff, der, contra Otto, durchaus nicht „substanzialistisch" ist, vgl. Stefan Breuer: Max Webers tragische Soziologie, Lübingen 2006, S. 13ff.

23 Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt am Main 1981, S. 71f. Vgl. konträr dazu insbesondere Weber 1989, S. 91ff. In dieser Hinsicht (wie übrigens auch in Bezug auf die Hervorhebung des zwingenden Charakters der Magie) berühren sich Webers Auffassungen mit den Darlegungen von James George Frazer: Der Goldene Zweig. Eine Studie über Magie und Religion, 2 Bde., Frankfurt am Main etc. 1977, Bd. 1, S. 65, 74f. Ein wichtiger Unterschied liegt in der von Frazer postulierten strukturellen Analogie von Magie und Wissenschaft (ebd., S. 70), die Weber nicht geteilt hat.

24 Vgl. White 1959, S. 303. Siehe dazu auch Bruce G. Trigger: The State-Church Reconsidered, in: Henderson/Netherly 1993, S. 74–111.

25 Vgl. Michael Winkelman und John R. Baker: Supernatural as Natural. A Biocultural Approach to Religion, Upper Saddle River 2010; Christopher Robert Hallpike: Die Grundlagen primitiven Denkens, Stuttgart 1984; Georg W. Oesterdiekhoff: Die geistige Entwicklung der Menschheit, Weilerswist 2012.

26 Vgl. Descola 2013, S. 197ff., 207. In den letzten Jahren ist eine Renaissance dieses von Tylor eingeführten, dann lange für überwunden geglaubten Konzepts zu beobachten: vgl. Martin D. Stringer: Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of our Discipline, in: JRAI 5, 1999, S. 541–556; Nurit Bird-David: „Animism" Revisited. Personhood, Environment and Relational Epistemology, in: CA 40, 1999, Suppl., S. 67–91; Tim Ingold: Rethinking the Animate, Reanimating Thought, in: Ethnos 71, 2006, S. 9–20; ferner das Sonderheft des JAMT 15, 2008, Nr. 4: Archaeology, Animism, and Non-Human Agents (Guest Editors: Linda A. Brown and William H. Walker), die Special Section: Animating Archaeology: Of Subjects, Objects and Alternative Ontologies, in: CAJ 19, 2009, H.3 sowie Irene Albers (Hrsg.): Animismus. Revisionen der Moderne, Zürich 2012 (u.a. mit Beiträgen von Alf Hornborg und Eduardo Viveiros de Castro).

27 Der Naturalismus findet sich ausschließlich im modernen Okzident mit seiner hochgetriebenen funktionalen Differenzierung, während der

Totemismus außer bei einigen indianischen Stämmen des Südostens der Vereinigten Staaten nur in Australien vorkommt, dem locus classicus der segmentären bzw. egalitären Gesellschaften (vgl. Descola 2013, S. 222ff., 250ff.). Den Animismus lokalisiert Descola vorwiegend in Amazonien, in Südostasien und Melanesien sowie in den arktischen und zirkumpolaren Zonen, wo ebenfalls segmentäre, aber schon stärker hierarchisierte Muster dominieren (ebd., S. 198, 204, 208); den Analogismus im Europa der Renaissance, im alten China sowie bei den Nahua-Völkern Zentralmexikos z.Zt. der Conquista, die sich sämtlich durch ausgeprägte, bis in die Götterwelt reichende Formen von Stratifikation auszeichnen (ebd., S. 306ff., 339, 401ff.).

28 Vgl. Fried 1967, S. 109; Mary W. Helms: Access to Origins. Affines, Ancestors, and Aristocrats, Austin 1998, S. 97ff., 111, 116, 129 u. ö.

29 Vgl. Max Weber: Agrarverhältnisse im Altertum, in: Weber 2006, S. 362ff.; ders.: Der Streit um den Charakter der altgermanischen Sozialverfassung, ebd., S. 266ff.

30 So aber Volker Heins: Max Weber zur Einführung, Hamburg 1990, S. 21ff., 59ff.

31 Vgl. Claude Lévi-Strauss: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt am Main 1984, S. 128ff.; ders.: Strukturale Anthropologie, Frankfurt am Main 1967, S. 21ff., 148ff.

32 Vgl. Marshall Joseph Becker: Moieties in Ancient Mesoamerica: Inferences on Teotihuacán Social Structure, in: American Indian Quarterly 1975, S. 217–236, 315–330; ders.: Kings and Classicism: Political Change in the Maya Lowlands During the Classic Period, in: Arthur G. Miller (Hrsg.): Highland-Lowland Interaction in Mesoamerica: Interdisciplinary Approaches, Washington, D.C. 1983, S. 159–200, 170; Rudolf van Zantwijk: Factional Divisions within the Aztec (Colhua) Royal Family, in: Brumfiel/Fox 1994, S. 103–110, 107; John W. Fox: Conclusions: Moietal Opposition, Segmentation, and Factionalism in New World Political Arenas, ebd., S. 199–206, 201. Auch für die Andenwelt hat man eine derartige Gliederung in „political moieties“ plausibel gemacht und daraus die These einer Art Doppelherrschaft bzw. eines Herrschaftskollegiums abgeleitet, das sich insbesondere für die Inkorporierung neuer Verbände als nützlich erwiesen habe: vgl. Patricia J. Netherly: The Nature of the Andean State, in: Henderson/Netherly 1993, S. 11–35; dies. und Tom Dillehay: Duality in Public Architecture in the Upper Zaña Valley, Northern Peru, in: Daniel H. Sandweiss and D. Peter Kvietok (Hrsg.): Perspectives on Andean Prehistory and Protohistory, Ithaca 1986, S. 85–114. Vgl. aber auch Jerry D. Moore: The Archaeology of Dual Organization in Andean South America: A Theoretical Review and Case Study, in: LAA 6, 1995, S. 165–181, mit der Klarstellung, dass Dualismus mit Hälftenorganisation nicht identisch ist und auch keine symmetrischen Formen der Herrschaft impliziert.

33 Vgl. für Spanien Antonio Gilman: Prehistoric European Chiefdoms: Rethinking ‚Germanic‘ Societies, in: Price/Feinman 1995, S. 235–251; für Sardinien Gary S. Webster: Social Archaeology and the Irrational, in: CA 37, 1996, S. 609–618, 612ff.; für die frühmykenische Zeit Ruppenstein

2012, S. 52f., dem ich auch diese Hinweise verdanke. Ein Panoramabild der bronzezeitlichen Kriegervergesellschaftungen mit ihren z.T. räumlich weit ausgreifenden Unternehmungen bieten Kristian Kristiansen und Thomas B. Larsson: The Rise of Bronze Age Society. Travels, Transmissions and Transformations, Cambridge 2005. Auch hier war übrigens die Verbandsleitung häufig dualistisch strukturiert: vgl. ebd., S. 232.

34 Vgl. Stefan Breuer: Zur Soziogenese des Patrimonialstaates, in: ders. und Hubert Treiber (Hrsg.): Entstehung und Strukturwandel des Staates, Opladen 1982, S. 163–227; Der archaische Staat. Zur Soziologie charismatischer Herrschaft, Berlin 1990; Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstadien, Reinbek 1998.

35 Vgl. die Einwände von Marc R. Woodward: Economy, Polity, and Cosmology in the Ao Naga Mithan Feast, in: Susan D. Russell (Hrsg.): Ritual, Power, and Economy. Upland-Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia, DeKalb 1989, S. 121–142; Elizabeth M. Brumfiel: Factional Competition and Political Development in the New World: An Introduction, in: Brumfiel/Fox 1994, S. 3–13, 13.

36 Vgl. Kajsa Ekholm und Jonathan Friedman: „Capital" Imperialism and Exploitation in Ancient World Systems, in: Mogens Trolle Larsen (Hrsg.): Power and Propaganda: A Symposion on Ancient Empires, Copenhagen 1979, S. 51–58. Hier zit. n. dem Nachdruck in: Ekholm Friedman/Friedman 2008, S. 141–162. Dieser Ansatz wurde später von Barry K. Gills und André Gunder Frank aufgenommen und zur Hypothese eines einzigen Weltsystems übersteigert, das sich aus Mesopotamien, Ägypten und der Induskultur gebildet und alsbald zu einer asiatisch-afrikanisch-europäischen Ökumene verdichtet habe. Vgl. dies.: The Cumulation of Accumulation: Theses and Research Agenda for 5000 Years of World System History, in: Dialectical Anthropology 15, 1990, S. 19–42, 19. Nur am Rande sei vermerkt, dass diese Sichtweise bei Wallerstein keine Zustimmung fand, wohl aber, trotz einiger Vorbehalte, bei Friedman. Vgl. Immanuel Wallerstein: World-System versus World-Systems. A Critique, in: CrA 11, 1991, S. 189–194; Jonathan Friedman [Kommentar zu André Gunder Frank: Bronze Age World System Cycles], in: CA 34, 1993, S. 409. Stärker distanzierend dagegen der Kommentar in Ekholm Friedman/Friedman 2008, S. 154, 156. – Auch Christopher Chase-Dunn und Thomas D. Hall wiesen wie Wallerstein die Annahme eines einzigen Weltsystems zurück, weichten den Begriff aber auf, indem sie die Gliederung in Zentrum und Peripherie nicht länger als essenzielles Merkmal ansahen und Weltsysteme stattdessen nach der jeweils dominierenden Akkumulationsweise unterschieden. Vgl. Christopher Chase-Dunn und Thomas D. Hall: Rise and Demise. Comparing World-Systems, Boulder, Colo. etc. 1997, S. 30. Jüngste Überblicke zum *state of the art* bei Thomas D. Hall u.a.: World-Systems Analysis and Archaeology: Continuing the Dialogue, in: JAR 19, 2011, S. 233–279; Michael L. Galaty: World-Systems Analysis and Anthropology: A New Détente? In: Reviews in Anthropology 40, 2011, S. 3–26.

37 Die Bandbreite reicht hier von Ozeanien und den Mississippi-Kulturen über die Staaten der Inka und Olmeken bis zum bronzezeitlichen Europa. Vgl. in Auswahl: Per Hage und Frank Harary: Island Networks: Communication, Kinship, and Classification Structures in Oceania, Cambridge 1996; Johnny Persson: Cyclical Change and Circular Exchange: A Re-Examination of the KUFA-Ring, in: Oceania 54, 1983, S. 32–47; ders.: Sagali and the Kula. A Regional Systems Analysis of the Massim, Fund 1999; John Liep: Great Man, Big Man, Chief: A Triangulation of the Massim, in: Maurice Godelier und Marilyn Strathern (Hrsg.): Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia, Cambridge etc. 1991, S. 28–47; Jan Hjarnø: Social Reproduction: Towards an Understanding of Aboriginal Samoa, in: Folk 21–22, 1979/80, S. 72–123; Peter Peregrine: Prehistoric Chiefdoms on the American Midcontinent: A World-System Based on Prestige Goods, in: Christopher Chase-Dunn und Thomas D. Hall (Hrsg.): Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds, Boulder etc. 1991, S. 193–211; David Jenkins: The Inka Conical Clan, in: JAR 57, 2001, S. 167–195; Joyce Marcus und Kent V. Flannery: Zapotec Civilization: How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley, Fondon 1996, S. 93ff.; John E. Clark: Mesoamerica's First State, in: Vernon L. Scarborough und John E. Clark (Hrsg.): The Political Economy of Ancient Mesoamerica, Albuquerque 2007, S. 11–46; Kristian Kristiansen: The Formation of Tribal Systems in Later European Prehistory: Northern Europe, 4000–500 B. C., in: Renfrew u.a. 1982, S. 241–280; ders.: Chiefdoms, States, and Systems of Social Evolution, in: Earle 1991, S. 16–43; Holly Jane Morris: An Economic Model of the Late Mycenaean Kingdom of Pylos, Minnesota, Univ. Diss. 1986; Johnny Persson: Escaping a Closed Universe. World-System Crisis, Regional Dynamics, and the Rise of Aegean Palatial Society, in: Jonathan Friedman und Christopher Chase-Dunn (Hrsg.): Hegemonic Declines. Past and Present, Boulder und London 2005, S. 7–50.

38 Vgl. Edmund Leach: Political Systems of Highland Burma, Boston 1954; Friedman 1998[2]. Die Arbeit wurde 1972 von der Columbia University in New York als Doktorarbeit akzeptiert, fand aber erst 1979 in Copenhagen einen Verlag und wurde 1998 neu aufgelegt. Eine zusammenfassende Darstellung erschien 1975.

39 Mit der Rolle des „feasting" für die Festlegung gesellschaftlicher Rang- und Statushierarchien haben sich zuerst soziologische und anthropologische Untersuchungen befasst. Inzwischen nehmen auch Archäologen und Prähistoriker darauf Bezug. Vgl. Michael Dietler and Brian Hayden (Hrsg.): Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power, Washington, D. C. 2001; Michael Dietler: Feasting und kommensale Politik in der Eisenzeit Europas: theoretische Reflexionen und empirische Fallstudien, in: EAZ 47, 2006, S. 541–568.

40 Vgl. Paul Kirchhoff: The Principles of Clanship in Human Society, in: Morton H. Fried (Hrsg.): Readings in Anthropology 2, New York 1959, S. 260–270.

41 Weber 2005, S. 580ff., 741. Historische Beispiele finden sich in Ägypten in der Herrschaft der Hohepriester des Amun z.Zt. der 21. Dynastie, im christlichen Mittelalter unter einigen Päpsten, im Täuferreich zu Münster oder zuletzt in der Mullahherrschaft im Iran. Vgl. Karl-Heinz Golzio: Art. Theokratie, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von Hans Dieter Betz u.a., Bd. 8, Tübingen 2008[4], S. 250f.

42 Bernhard Lang: Theokratie: Geschichte und Bedeutung, in: Jacob Taubes (Hrsg.): Religionstheorie und politische Theologie, Bd. 3: Theokratie, Paderborn etc. 1987, S. 11–28, 24. Lang greift hier seinerseits zurück auf Überlegungen des Mesoamerikanisten David L. Webster: On Theocracies, in: AmAnthr 78, 1976, S. 812–828.

43 Vgl. Jan Assmann: Ägypten. Eine Sinngeschichte, München etc. 1996, S. 212f.; weniger klar ders.: Herrschaft und Heil. Politische Theorie in Altägypten, Israel und Europa, München etc. 2000, S. 28 u. ö.

44 Friedman und Rowlands 1977, S. 234, 238. Der Ausdruck „urban territorial state" ist zwar sachlich korrekt und angemessener als die übliche Dichotomie von „Stadtstaaten" und „Territorialstaaten", wie sie etwa Bruce G. Trigger verwendet (Understanding Early Civilizations. A Comparative Study, Cambridge etc. 2003, S. 92ff.). Da eine wörtliche Übersetzung ins Deutsche jedoch sprachlich unglücklich und mißverständlich ist, verwende ich in diesem Buch entweder das englische Original oder spreche, mit Blick auf die Herrschaftsstruktur, von patrimonialen Stadtkönigtümern oder Stadtstaaten.

45 Im Vorwort zur Buchausgabe seiner Dissertation ergänzte Friedman die für das Weltsystemkonzept charakteristische Gliederung in Zentrum und Peripherie durch zwei weitere Figurationen, die er als „abhängige" und „unabhängige Strukturen" bezeichnete. Unter den Ersteren seien spezialisierte Produzenten und Handelsstaaten zu verstehen; unter den Letzteren „expansionist tribal structures" bzw. „predatory structures" sowie „primitive structures", die die Kontrolle über ihre Ressourcenbasis eingebüßt hätten. Die Kachin gehörten danach zu den „predatory structures", für die ein hohes Maß an sozialer Schließung typisch sei. Ebendies habe längerfristig ihr Überleben sowohl im Rahmen eines vormodernen Weltsystems als auch unter den Bedingungen des modernen Weltsystems gesichert und begründe zugleich die Möglichkeit, die für sie charakteristische Entwicklungssequenz auf andere Tribalsysteme zu übertragen, die über ein ähnliches Maß an Unabhängigkeit und Geschlossenheit verfügten: vgl. Friedman 1998[2], S. 33ff.

46 Vgl. Jonathan Friedman: Religion as Economy and Economy as Religion, in: Ethnos 1–4, 1975; hier zitiert nach dem Wiederabdruck in Friedman 1998, S. 326–339, 334.

47 Besondere Anregungen kamen dabei aus der Mesoamerikanistik. Vgl. nur John E. Clark und Michael Blake: The Power of Prestige: Competitive Generosity and the Emergence of Rank Societies in Lowland Mesoamerica, in: Brumfiel/Fox 1994, S. 17–30 sowie weitere Beiträge in diesem Buch; Richard Blanton u.a.: A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization, in: CA 37, 1996, S. 1–14, 5;

Blanton 1998; Gary M. Feinman: Mesoamerican Political Complexity. The Corporate-Network Dimension, in: Jonathan Haas (Hrsg.): From Leaders to Rulers, New York etc. 2001, S. 151–175. Aufschlussreich im Hinblick auf die Strategien der *aggrandizers* und die hierarchisierenden Effekte der *prestige technologies* sind auch die Arbeiten von Brian Hayden. Vgl. Hayden 1995 sowie ders.: Practical and Prestige Technologies: The Evolution of Material Systems, in: JAMT 5, 1998, S. 1–55.

48 Vgl. Luc de Heusch: Why Marry Her? Cambridge 1981, S. 127ff..

49 Vgl. Robert L. Carneiro: Eine Theorie zur Entstehung des Staates, in: Klaus Eder (Hrsg.): Die Entstehung von Klassengesellschaften, Frankfurt am Main 1973, S. 153–174, 160ff.

50 Vgl. Friedman/Rowlands 1977, S. 220; Feinman/Neitzel 1984, S. 69; Robert D. Drennan: Regional Demography in Chiefdoms, in: Drennan/Uribe 1987, S. 307–324. Zur Spannweite der Schätzungen vgl. Gary M. Feinman: Scale and Social Organization. Perspectives on the Archaic State, in: Feinman/Marcus 1998, S. 95–133, 97ff.

51 Vgl. Christopher S. Peebles und Susan M. Kus: Some Archaeological Correlates of Ranked Societies, in: AA 42, 1977, S. 421–448, 432; Charles S. Spencer: Rethinking the Chiefdom, in: Drennan/Uribe 1987, S. 369–389, 371; Feinman/Neitzel 1984, S. 62; Earle 1991, S. 3.

52 Vgl. Hayden 1995, S. 63; Kenneth M. Ames: Chiefly Power and Household Production on the Northwest Coast, in: Price/Feinman 1995, S. 155–187, 180.

53 Vgl. Joyce Marcus: Monumentality in Archaic States: Lessons Learned from Large-scale Excavations in the Past, in: John K. Papadopoulos und Richard M. Leventhal (Hrsg.): Theory and Practice in Mediterranean Archeology: Old World and New World Perspectives, Los Angeles 2003, S. 115–134.

54 Vgl. Cobb 2003, S. 63–84, 66; Julie Zimmermann Holt: Rethinking the Ramey State: Was Cahokia the Center of a Theater State? In: AA 74, 2009, S. 231–254; Elsa M. Redmond und Charles S. Spencer: Chiefdoms at the Threshold: The Competitive Origins of the Primary State, in: JAA 31, 2012, S. 22–37, 24ff.; Brian R. Billman: Reconstructing Prehistoric Political Economies and Cycles of Political Power in the Moche Valley Peru, in: ders. und Gary Feinman (Hrsg.): Settlement Pattern Studies in the Americas: Fifty Years since Virú, Washington, D. C. 1999, S. 131–159, 153; Michael E. Moseley: The Incas and their Ancestors. The Archaeology of Peru, London 1992, S. 163.

55 Vgl. Malcolm C. Webb: Broader Perspectives on Andean State Origin, in: Jonathan Haas, Shelia Pozorski, Thomas Pozorski (Hrsg.): The Origins and Development of the Andean State, Cambridge 1987, S. 161–167, 162f.

56 Theodor W. Adorno: Einleitung in die Soziologie, hrsg. von Christoph Gödde, Frankfurt am Main 1993, S. 207.

57 Weber 1973, S. 204; ders.: Agrarverhältnisse im Altertum, in: Weber 2006, S. 362ff.

58 Vgl. Vernon James Knight Jr.: The Institutional Organization of Mississippian Religion, in: AA 51, 1986, S. 675–687, 680f., 682. Wie Knight an anderer Stelle gezeigt hat, hängt diese Tendenz mit der

Eigentümlichkeit jener besonderen Organisationsform des „ranked clan" zusammen, die bei den Indianerstämmen östlich der Rocky Mountains verbreitet war. Bei dieser Version handelt es sich nicht um Abstammungsgemeinschaften, sondern um exogame, sich auf verschiedene Stämme verteilende Gruppen, deren Hauptfunktion in der Regulierung von Heiratsbeziehungen und Konflikten sowie Formen der Lebensführung besteht. Obwohl im Prinzip egalitär, gliedern sich diese Gruppen doch in Hälften *(moieties)* unterschiedlichen Ranges, was sich zunächst zwar nur in Form einer zeremoniellen Hierarchie auswirkt, dennoch auf andere Beziehungen durchschlagen kann. Ist dies der Fall, kann ein gleichsam halbierter konischer Klan entstehen, ein Klan, der konisch nur in der Spitze der Ranghierarchie ist, im Übrigen aber wesentliche Merkmale des egalitären Klans behält, insbesondere die Exogamie. Das ermöglicht eine Differenzierung zwischen Adligen und Nichtadligen, bewirkt aber zugleich aufgrund der fehlenden Endogamie, dass der Adelsstatus sich mit der Zeit wieder verliert und sich auf wenige Generationen beschränkt: sozusagen ein Erbcharisma mit hoher Halbwertszeit. „Diese Beschränkungen garantierten, daß der agnatische Adel insgesamt klein blieb." Vgl. Vernon James Knight Jr.: Social Organization and the Evolution of Hierarchy in Southeastern Chiefdoms, in: JAR 46, 1990, S. 1–23, 5ff., 18f.

59 Vgl. Timothy K. Earle: The Evolution of Chiefdoms, in ders. 1991, S. 1–15, 4, 13; Ronald Cohen: Evolution, Fission, and the Early State, in: Henri J. M. Claessen und Peter Skalnik (Hrsg.): The Study of the State, The Hague 1981, S. 87–115.

60 Vgl. John H. Blitz: Mississippian Chiefdoms and the Fission-Fusion-Process, in: AA 64, 1999, S. 577–592; David G. Anderson: Political Change in Chiefdom Societies: Cycling in the Late Prehistoric, Ann Arbor 1990; ders.: Examining Chiefdoms in the Southeast: An Application of Multiscalar Analysis, in: Jill E. Neitzel (Hrsg.): Great Towns and Regional Polities in the Prehistoric American Southwest and Southeast, Albuquerque 1999, S. 95–107; Cobb 2003, S. 7.

61 Vgl. Maria A. Masucci: Early Regional Polities of Coastal Ecuador, in: Helaine Silverman und William H. Isbell (Hrsg.): Handbook of South American Archaeology, New York 2008, S. 489–504, 500f.; Tamara L. Bray: Late-Prehispanic Chiefdoms of Highland Ecuador, ebd., S. 527–544, 528, 530, 535; Edoardo Góes Neves: Ecology, Ceramic Chronology and Distribution, Long-term History, and Political Change in the Amazonian Floodplain, ebd., S. 359–380, 371f. Generell: Kent V. Flannery: Process and Agency in Early State Formations, in: CAJ 9, 1999, S. 3–21, 4f.

62 Gregory A. Possehl: Sociocultural Complexity Without the State: The Indus Civilization, in: Feinman/Marcus 1998, S. 261–291, 268. Vgl. auch ders.: The Indus Civilization. A Contemporary Perspective, Walnut Creek 2002; Jim G. Shaffer: Harappan Culture, in: Gregory A. Possehl (Hrsg.): Harappan Civilization. A Contemporary Perspective, Oxford etc. 1982, S. 41–50; Walter A. Fairservis: The Harappan Civilization and Its Writing. A Model for the Decipherment of the Indus Script, Leiden etc. 1992, S. 133. Dass es sich bei der viel zitierten Schrift der Induskultur um eine solche

gehandelt habe, wird heute freilich aufgrund der extrem geringen Zeichenfrequenz bezweifelt: vgl. Axel Michaels: Späte Enttäuschung einer Schrifterwartung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 9.12.2005.

63 Vgl. Joyce Marcus: The Peaks and Valleys of Ancient States. An Extension of the Dynamic Model, in: Feinman/Marcus 1998, S. 59–94.

64 Vgl. Jonathan Haas und Winifred Creamer: Crucible of Andean Civilization. The Peruvian Coast from 3000 to 1800 BC, in: CA 47, 2006, S. 745–775, 746; Silvia Rodriguez Kembel und John W. Rick: Building Authority at Chavín de Huántar: Models of Social Organization and Development in the Initial Period and Early Horizon, in: Helaine Silverman (Hrsg.): Andean Archaeology, Malden etc. 2004, S. 51–76, 54.

1. Vorspiel auf dem Theater: Ozeanien

Melanesien

Für eine Deutung auf der von Max Weber vorgezeichneten Linie, wonach Königtum und Staat als Ergebnis einer institutionellen Wendung des Charisma aufzufassen seien,[1] scheint Ozeanien einen guten Ausgangspunkt zu bieten. Weber selbst hat den Blick in diese Richtung gelenkt, als er in seiner Religionssoziologie auf die sachliche Verwandtschaft zwischen Charisma und *mana* hinwies, einer in vielen Regionen Ozeaniens anzutreffenden Konzeption, in der sich der Glaube an übernatürliche oder übermenschliche, in jedem Fall außeralltägliche Kräfte manifestiert.[2] Hält man diese Konzeption von der zu Webers Zeit von Marett und Durkheim vertretenen Annahme frei, aus der „*tabu-mana*-Formel“ eine Minimaldefinition von Religion ableiten zu können,[3] so lässt sie sich ohne Weiteres für die Erklärung der Genese von Rangstrukturen heranziehen. Mana, so Roger M. Keesing, „ist ein Begriff, der zwei Lebensumstände unter den frühen Siedlern des Pazifik anspricht: erstens, die essentielle Unvorhersehbarkeit der Auswirkungen menschlicher Anstrengungen – in Krieg, Fischfang, Gartenbau, der Veranstaltung von Festen, Heilung und

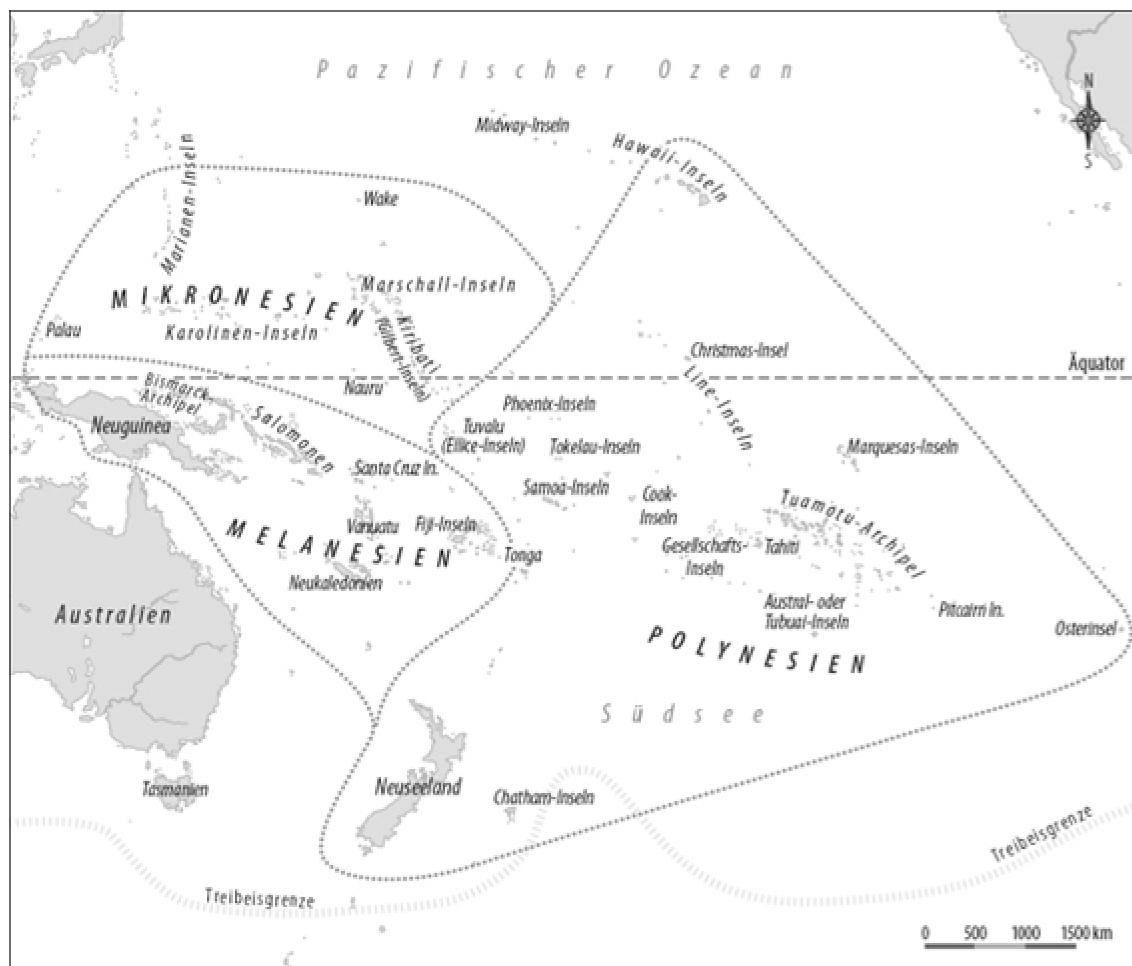
anderen Aktivitäten; und zweitens: die Ungleichheit der Menschen – in ihren Fertigkeiten und Erfolgen, ihrem Rang und ihrem Zugang zu den Göttern und Geistern“.[4]

Auf diesem Tatbestand hat der Neoevolutionismus weitreichende Folgerungen aufgebaut. In einer viel zitierten Studie hat Marshall D. Sahlins die These aufgestellt, es gebe in Ozeanien ein Gefälle bzw. eine von Westen nach Osten aufwärtsweisende politische Entwicklung, die von den kompetitiven und egalitären Ordnungen Melanesiens zu den stratifizierten Häuptlingstümern Polynesiens führe. Dieser Unterschied beruhe darauf, dass Macht in Melanesien an die Demonstration persönlicher Überlegenheit gebunden sei, in Polynesien hingegen aus einem Amt erwachse. „Magische Kräfte, wie sie ein melanesischer Big-Man erwerben mußte, um seine Position aufrechterhalten zu können, erbte ein polynesischer Oberhäuptling qua göttlicher Abstammung als *mana*, welches seine Herrschaft mit einer heiligen Aura versah und seine Person vor den Händen der Gemeinen schützte.“[5] In einer anderen Arbeit, in der er die polynesische Ramage mit den segmentären Lineages des Sudans verglich, schlug Sahlins explizit den Bogen zu Weber, indem er mit Blick auf die Letzteren schrieb: „Hier ist Führerschaft eine charismatische persönliche Beziehung. Da sie auf persönlichen Bindungen und Eigenschaften beruht, ist sie nicht vererbbar. Sie ist kein Amt in einer bestimmten Gruppe; sie ist nicht Häuptlingsschaft.“[6] Noch deutlicher formulierte Sahlins zeitweiliger Koautor und Mitbegründer des Neoevolutionismus, Elman R. Service, diesen Bezug, indem er Erbcharisma und Amtscharisma zu den institutionellen Errungenschaften erhob, die das Häuptlingstum von den segmentalen Gesellschaften schieden (Service 1977, S. 106ff.).

War noch für den frühen Sahlins mit dem polynesischen Häuptlingstum der Gipfel der soziopolitischen Evolution in Ozeanien erreicht, so machte Service in Hawaii deutliche Anzeichen für „eine etwas höhere politische Entwicklung in Richtung auf den Staat“ aus (ebd., S. 211). Irving Goldman (1970, S. 547) sah Tonga, Tahiti und Hawaii auf dem Weg zu „Proto-Staaten“. Die epigenetische Zivilisationstheorie stufte Hawaii als konischen Klanstaat, Tonga als Prestigegüter-System bzw. „dual State“ ein (Friedman/Rowlands 1977, S. 230f.). Andere, nicht dem evolutionistischen Paradigma verpflichtete Autoren sahen auf den sogenannten hohen Inseln (Tonga, Tahiti, Hawaii) ebenfalls die Ebene des „Proto-Staates“ oder sogar des „frühen Staates“ erreicht.[7] In seinen neueren Arbeiten schwenkte auch Sahlins auf diese Linie ein, indem er auf die Kategorie des „göttlichen“ oder „heiligen Königtums“ rekurrierte, dessen Grenzen zum „archaischen Staat“ fließend seien (Sahlins 1992, S. 164). Der Verfasser einer Standardmonografie über das polynesische Häuptlingstum, Patrick V. Kirch, ging den gleichen Weg.[8]

An Ozeanien lässt sich jedoch studieren, dass die institutionelle Wendung des Charisma nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung für die Herausbildung des Staates ist. Damit aus charismatischer Herrschaft jene Monopolinstitution des legitimen physischen und psychischen Zwangs werden kann, für die in der Einleitung die Bezeichnung Staat/Kirche ins Spiel gebracht wurde, bedarf es bestimmter ökologischer Bedingungen, wie sie in Ozeanien nicht gegeben waren. Von den mehr als 7500 Inseln dieses Raums war die Mehrzahl zu klein, um eine wachsende Bevölkerung zu tragen. Auf den größeren Inseln stieß eine Erweiterung der Anbauflächen auf kaum überwindliche Hindernisse wie Wassermangel, Klimaschwankungen und Bodenbeschaffenheit. Auch eine umweltbedingte Abgegrenztheit im Sinne Carneiros existierte nicht. Wie schon die ersten Siedlungswellen

zeigten, war das Meer alles andere als eine Barriere, vielmehr eine Bedingung, die sowohl Kontakte und Austauschbeziehungen als auch Abspaltungen und Wanderungen leicht machte. Als Grenze wirkte es lediglich bei den Außenposten des polynesischen Dreiecks, doch auch hier nicht in einem absoluten Sinne, waren sie doch bis Mitte des 15. Jahrhunderts Teil einer ausgedehnten Interaktionssphäre (Rolett 2002). Institutionelle Wendungen des Charisma waren damit in Ozeanien nicht ausgeschlossen. Wohl aber der Ausbau dieser Institutionen zum charismatischen Staat.



Karte 1: Ozeanien

Reiches Anschauungsmaterial für diese These liefert bereits jener Teil Ozeaniens, der bei Sahlins noch unter der Bezeichnung „Melanesien“ firmiert, einem heute aus hier nicht zu erörternden Gründen problematisierten Terminus.[9] Anders als in Sahlins‘ Darstellung war diese Region durch sehr unterschiedliche Verbands- und Herrschaftsformen charakterisiert, deren Bandbreite von den Great Men und Big Men Neuguineas über die Gerontokratien Bougainvilles oder Nord-Vanuatus bis zu den Häuptlingstümern Neukaledoniens und der Trobriand-Inseln reicht.[10] Im Hinblick auf die Letzteren ist allerdings eine Eigentümlichkeit festzuhalten. Obwohl es erbliche Ämter und elaborierte Ranghierarchien gab, brachten diese doch nirgends eine nennenswerte Erweiterung des politischen Verbandes mit sich. Die Rangstaffelung der Klans überschritt meist nicht die Ebene des Dorfes; die Klans, obgleich verstreut, erstreckten sich nicht sehr weit, sodass die Mehrzahl der erblichen Häuptlinge Verbänden vorstand, die kleiner als etwa die Territorien erfolgreicher Big Men waren (Allen 1984, S. 25). Die schwache Dynamik und Expansionskraft des melanesischen Häuptlingstums lässt sich deshalb schon daran ablesen, dass es keinerlei Absorptionstendenzen gegenüber benachbarten Verbänden mit geringerer soziopolitischer Kohäsion entwickelte. So waren etwa die Purari von Stämmen umgeben, die sowohl Big Man- als auch Great Man-Charakteristika aufwiesen; das Häuptlingstum von Buin, Bougainville, lag nicht weit von den Siuai entfernt, einer typischen Big Man-Gesellschaft; und die Big Nambas von Nord Malekula waren nur durch eine kurze Seefahrt von Vao getrennt, das von Ältesten geleitet wurde.[11] Verglichen mit der Dynamik, die das Häuptlingstum in manchen Gebieten Polynesiens, etwa Tonga oder Hawaii, an den Tag gelegt hat, wirkt es in Melanesien zurückgestaut, beinahe wie eingefroren: als hätte es seine Zukunft nicht vor, sondern hinter sich.

Schon dieser Befund stimmt skeptisch gegenüber Versuchen, die verschiedenen Typen politischer Leitung in eine evolutionäre Sequenz zu bringen, die von Ältesten über Great und Big Men zum Häuptlingstum führt. Die Befürworter einer solchen Konzeption verfahren zumeist folgendermaßen: Sie bringen die Typen in eine bestimmte logische Folge, die sich an der Herausbildung sukzessiver Supra-Systeme orientiert – ‚upward evolution' in der Terminologie der Systemtheorie[12] –, und suchen sodann nach empirisch-historischen Faktoren, die diese Sukzession erklären: das Bevölkerungswachstum, die Deszendenzsysteme oder die Entwicklung der Produktivkräfte. Besonders der letzte Faktor genießt ein erhebliches Ansehen. So ist etwa für Neuguinea geradezu von einer Revolution die Rede („Ipomean Revolution"), die durch die Einführung der Süßkartoffel Mitte des 18. Jahrhunderts bewirkt worden sei. Dies habe eine Intensivierung der Landwirtschaft und eine Steigerung der Überschüsse ermöglicht, die es wiederum gestattet habe, den Krieg, d.h. den Konflikt um knappe Ressourcen, durch den zeremoniellen Austausch zu ersetzen und damit auch die relative Bedeutung der Krieger zu vermindern. Godelier hat darin die Voraussetzung für die Transformation des Great Man in den Big Man gesehen (1987, S. 246f.). Andere sind noch einen Schritt weiter gegangen und haben ein „evolutionäres Kontinuum" konstruiert, das von den Great Men und Despoten des Ostens zu den Big Men des Westens reiche und mit „low-production societies" auf der einen, „high-production societies" auf der anderen Seite korreliere (Feil 1987, S. 92, 100). „Führer in Big-Man- und despotischen Gesellschaften repräsentieren daher in einem erheblichen Grad das Niveau des Entwicklungsstandes der Produktivkräfte in den entsprechenden Gesellschaftstypen" (ebd., S. 108). Nach dieser Logik müssten die Häuptlingstümer, nach Feil ein typisches Küstenphänomen,

den vorläufigen Höhepunkt der Evolution verkörpern (ebd., S. 93).

Das aber ist weder logisch noch historisch-empirisch überzeugend. Vergleicht man die verschiedenen Typen miteinander, so fällt der Big Man deutlich heraus. Sein Status ist, wenn auch an manchen Orten genealogische Faktoren einwirken, erworben, während derjenige des Ältesten, des Großen Schamanen und des Häuptlings, zugeschrieben ist. In Bezug auf die Rolle des Rituals führt ebenfalls die Linie vom Ältesten über den Great Man zum Häuptling, wohingegen in Big Man-Verbänden, zumindest im reinen Typus, die rituelle Integration zurücktritt (Liep 1991, S. 32f.). Historisch-empirisch spricht nichts für die Annahme, das westliche Hochland Neuguineas sei irgendwann einmal von Great Men oder Despoten bevölkert gewesen. Soweit die archäologische Forschung in diesem Punkt Aufschlüsse zu gewähren vermag, deutet alles darauf hin, dass diese Region seit Langem, genauer: seit acht- oder neun Jahrtausenden, eine Zone vergleichsweise intensiver landwirtschaftlicher Produktion war – sicher nicht so intensiv wie nach der „Ipomean Revolution“, aber doch weitaus intensiver als das östliche Hochland, die Heimat der Great Men und der Despoten.[13] Die geringere Größe und Dichte der östlichen Gesellschaften, ihre Isolation und Instabilität machen es wahrscheinlich, dass wir es bei ihnen weniger mit der ersten oder zweiten Stufe einer „upward evolution“ zu tun haben, als vielmehr mit einem Prozess der Peripheralisierung oder Marginalisierung, wie er in der Geschichte häufig vorkommt.

Wenn jedoch nicht viel für eine Transformation des Great Man in den Big Man spricht, wenn darüber hinaus auch eine Permutation des Big Man in den Häuptling unwahrscheinlich ist, werden andere Szenarien erforderlich, als sie der Evolutionismus zu bieten vermag. John Liep hat in einem instruktiven Vergleich von drei

Massim-Gesellschaften – Kiriwina, Nidula (Goodenough) und Yela (Rossel Island) – die These erhärtet, dass Nidula, eine Great Man-Gesellschaft, wie eine geschrumpfte oder verdrehte Rang-Gesellschaft wirke („a telescoped or in some respects inverted Kiriwina“), „als habe ein System mit demselben ursprünglichen Bauplan unter ungünstigen Reproduktionsbedingungen sich selbst zerlegt“ (1991, S. 41); und er hat hieraus, wie auch aus dem Vergleich mit Yela, den Schluss gezogen, die Region sei weniger von evolutionären als von devolutionären Vorgängen geprägt: „ein Theater unterschiedlicher ‚Dekonstruktionen‘ des verallgemeinerten Austauschs und der entsprechenden gesellschaftlichen Hierarchie“ (ebd., S. 37). Ähnliche Überlegungen hat Matthew Spriggs (1986) in einer vergleichenden Untersuchung von Aneityum und Tanna im südlichen Vanuatu angestellt und das politische System des Letzteren als eine devolutionäre Variante des Ersteren interpretiert.[14] Mit Nancy McDowell lässt sich deshalb resümieren, es sei äußerst wahrscheinlich, „daß die ozeanischen, austronesischsprachigen Völker, die die Küsten Melanesiens kolonisierten, erbliche Häuptlinge des westpolynesischen Typs besaßen, und daß die Big-Man-Systeme der ethnographischen Gegenwart eine politische Devolution während der vergangenen zwei Jahrtausende widerspiegeln, in denen sich regionale Handelssysteme auflösten“.[15]

Die neuere archäologische Forschung bietet eine Reihe von Erkenntnissen, die diese Annahme stützen. Obwohl der weitaus größte Teil der Geschichte Ozeaniens nach wie vor im Dunkeln liegt, weiß man doch inzwischen, dass der Raum seit rund 40.000 Jahren besiedelt ist; dass die frühen Siedler seltene Rohstoffe wie Obsidian austauschten und dabei inselübergreifende Netzwerke bildeten, die sich etwa 20.000 Jahre zurückverfolgen lassen; und dass aus diesen Netzwerken, vielleicht aber auch durch Einwanderer aus Südostasien, um 1500 v. Chr. die Lapita-Kultur entstand,

der gemeinsame Ausgangspunkt der Kulturentwicklung Melanesiens und Polynesiens (Kirch 1997). Ohne an dieser Stelle auf die anhaltende Debatte über die Ursprünge dieser Kultur und die Modalitäten ihrer Ausbreitung eingehen zu können,[16] wird man doch folgende Punkte als relativ unkontrovers festhalten können: Lapita-Keramik taucht plötzlich auf und verbreitet sich in einer sehr kurzen Zeitspanne – etwa 8–10 Generationen – über ein gewaltiges Gebiet, das vom Bismarck-Archipel bis nach Westpolynesien reicht.[17] Fernhandel und Kolonisation scheinen dabei Hand in Hand gegangen zu sein, denn zumindest in Westpolynesien stehen die ersten Besiedlungsspuren in einem deutlich Lapita-geprägten Kontext. Die archäologischen Funde deuten auf mobile, von Fischfang und Hortikultur lebende Gemeinden, die nahe der Küste lebten und ein Netzwerk reziproker Austauschbeziehungen unterhielten.[18] Die weite Verbreitung von Muschelartefakten und Obsidian macht auch einen Handel mit Prestigegütern wahrscheinlich,[19] sodass Friedmans Hypothese eines Prestigegüter-Systems auf tribaler Stufe in diesem wichtigen Punkt von der Archäologie her Sukkurs erhält.[20]

Das Areal, über das sich die Lapita-Kultur in so kurzer Zeit ausbreitete, war indes viel zu groß, um es den verschiedenen Teilgesellschaften zu erlauben, regelmäßige Kontakte zu unterhalten. Besonders schwierig war es für die Populationen im Hochland von Neuguinea, das nur über gefährliche, langwierige und kostenintensive Wege mit der Küste verbunden war und in dem der Fernhandel außerdem durch die ausgeprägte Feindschaft zwischen den benachbarten Gesellschaften behindert wurde. Dies schloss Handelsbeziehungen über längere Distanzen nicht aus, wie die Zirkulation von Perlmuscheln, Steinäxten und Salz belegt, machte diese aber eher zu einer Angelegenheit von Einzelnen als von jenen kollektiven Handelsexpeditionen,

wie sie in den Küstengebieten üblich waren.[21] Für die Südküste Papua-Neuguineas gibt es Hinweise auf eine Einbeziehung in das Lapita-Netzwerk (in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends), das nach seiner Auflösung durch kleinere Systeme wie diejenigen von Motu und Mailu ersetzt wurde.[22] Für die östliche Nordküste wurde Ähnliches im Umkreis der Vitiaz Strait nachgewiesen, wo auf ein frühes Netzwerk in der zweiten Hälfte des 1. nachchristlichen Jahrtausends ein Ensemble kleinerer Systeme um Siassi und Sio folgte.[23] Weitere Interaktionssphären formierten sich im Massim-Gebiet mit dem berühmten Kula-Ring, in den Salomonen, den Santa Cruz-Inseln sowie zwischen Vanuatu und Neukaledonien.[24] „Für die gesamten letzten zweitausend Jahre der Vorgeschichte Melanesiens“, so fasst Kirch diese Entwicklung zusammen, „gibt es Belege für eine allmähliche oder episodische Rückbildung oder Schrumpfung des geographischen Umfangs der Austauschnetzwerke, begleitet von einem folgenden Anstieg in der Größenordnung oder der Intensität des Austauschs im Rahmen dieser zunehmend kleineren Systeme“ (Kirch 1991, S. 155f.; 1997, S. 245).

Die höchst unterschiedlichen Möglichkeiten, die sich aus diesem allgemeinen Trend für die einzelnen Teilgesellschaften der Lapita-Kultur ergaben, verbieten es, die von den Neoevolutionisten postulierte Sequenz Älteste → Great Men → Big Men → Häuptlinge einfach umzukehren. Zwar sprechen linguistische Argumente dafür, bereits für Lapita von der Existenz von Häuptlingstümern auszugehen (Kirch 1997, S. 189), doch wird die folgende „downward evolution“ durch zu viele Faktoren beeinflusst, als dass man hier eine klare Sequenz konstruieren könnte. Eine intensive Landwirtschaft mit hohen Überschüssen, kombiniert mit einer Erschwerung des Fernhandels, begünstigte, wie im Hochland von Neuguinea zu studieren, Formen des

Zeremonialtauschs, der wiederum dem Aufstieg von Big Men günstig war. Einmal etabliert, schränkten derartige Systeme die Entwicklungsmöglichkeiten angrenzender Gesellschaften mit schlechteren Produktionsbedingungen ein, sodass hier allenfalls Great Men die Bühne betraten. Big Men und Great Men stehen deshalb nicht in einem wie immer gearteten zeitlichen Sukzessionsverhältnis zueinander, sondern verkörpern eher alternative Entwicklungspfade, deren verschiedene Etappen nur empirisch zu klären sind (Liep 1991, S. 45). Andere Wege eröffneten sich, wenn zur intensiven Landwirtschaft Möglichkeiten des Wassertransports und Tauschpartner in einer die Maximalreichweite nicht übersteigenden Entfernung hinzukamen: Hier bildeten sich komplexe Häuptlingstümer mit hierarchischem Siedlungsmuster, Zeremonialzentren, Befestigungen und Bewässerungsanlagen, die eine dörferübergreifende Mobilisierung voraussetzten und darin in nichts hinter ihren polynesischen Pendants zurückstanden.[25] Guiarts Studie über Südostmelanesien macht darüber hinaus einen Entwicklungspfad in Richtung Prestigegüter-Systeme wahrscheinlich, in deren Kontext die soziopolitische Ordnung in einer dualistischen, ‚dyarchischen' Richtung abgewandelt wurde (Guiart 1963, S. 41f.). Dass solche Ordnungen freilich auch unter anderen Voraussetzungen entstehen können, zeigt Westpolynesien.

Westpolynesien

Polynesien ist von den östlichen Teilen Melanesiens durch einen 850–1000 km breiten Wassergraben getrennt, der die für regelmäßige Hin- und Rückfahrten errechnete maximale Reichweite von 600 km deutlich übersteigt. Von

Fiji bis zu den Marquesas sind es rund 4500 km, von dort nach Hawaii 3800 km, bis zur Osterinsel 2700 km. Unter den Bedingungen einer neolithischen Technologie waren diese Distanzen wohl überwindbar, wie die Besiedlungsgeschichte dokumentiert; aber nur in aufwendigen und deshalb wohl nicht allzu häufigen Unternehmungen. In dieser Hinsicht kann insbesondere der polynesische Teil Ozeaniens als eine Art Experiment angesehen werden, das darüber Aufschluss gibt, welche Wirkung die Ausdehnung des Raums bei gleichzeitigem Fehlen der umweltbedingten Abgegrenztheit im Sinne Carneiros auf die soziale und politische Struktur hat.

Diese Wirkung zeigt sich bereits in Westpolynesien, das ab 1200 v. Chr. von Lapita-Siedlern erschlossen wurde (Kirch 1997, S. 62). Das Band, das die auf Fiji, Samoa und Tonga etablierten Dörfer – durchweg in Küstennähe gelegen und in Bezug auf die Ernährung von marinen Ressourcen abhängig (Spennemann 1990) – mit ihren Muttergemeinden in Melanesien verband, scheint sich schon bald gelockert zu haben und schließlich ganz gerissen zu sein, wie sich sowohl aus archäologischen als auch aus linguistischen Befunden ergibt. Auch innerhalb dieses Segments – der „Eastern Lapita“-Interaktionssphäre –, scheint ein regelmäßiger Austausch nicht länger als zwei oder drei Jahrhunderte bestanden zu haben. Das gemeinsame Proto-Zentralpaziflsche Idiom differenzierte sich während des 1. vorchristlichen Jahrtausends in Proto-Fiji und Proto-Polynesisch, die Begräbnissitten auf Samoa und Tonga entwickelten sich auseinander, und der Lapita-Stil erfuhr eine fortschreitende Simplifizierung, bis um ca. 500 n. Chr. die Töpferkunst ganz aufgegeben wurde. Die wachsende Isolation und Binnenorientierung der westpolynesischen Gesellschaften zeigt sich auch in der Änderung der Ernährungs- und Siedlungsweise. Die küstennahen Dörfer wurden aufgegeben und durch

Niederlassungen im Landesinneren ersetzt. Der Fischfang trat an Bedeutung hinter dem Gartenbau zurück.[26]

Ob diese Veränderungen auf die Anpassung an lokale Bedingungen oder auf eine zweite Besiedlungswelle zurückzuführen sind, die Bevölkerungsgruppen aus Asien mit andersgearteter materieller Kultur und anderen Sitten nach Westpolynesien brachte, ist Gegenstand einer anhaltenden Diskussion.[27] Auch über die anschließende Zeit gibt es kaum gesicherte Erkenntnisse. Patrick Kirch hat zwar den anerkennenswerten Versuch unternommen, einen Idealtypus der „Ancestral Polynesian Society" (APS) zu konstruieren, der um das Konzept des konischen Klans zentriert ist (Kirch 1984, S. 66; vgl. Hage/Harary 1996, S. 106), doch kann er sich dabei nur auf linguistische Indizien stützen. Dass die APS darüber hinaus durch eine fortgeschrittene Stratiflkation und ein erbliches Häuptlingstum gekennzeichnet gewesen sei, das religiöse und weltliche Funktionen vereint habe (Kirch/Green 2001, S. 201ff., 226ff., 248f.), würde wohl vorzüglich in ein evolutionistisches Szenario passen, ist aber nicht hinreichend belegbar, um die Kritiker zu überzeugen, die ein Ramagesystem und ein daraufgestütztes Häuptlingstum erst für ein späteres Stadium gelten lassen wollen.[28] Folgt man Lichtenberk, so gab es im Proto-Ozeanischen wohl einen Terminus für ‚Führer', doch sei ohne zusätzliche Informationen über den Kontext nicht genau zu bestimmen, ob es sich dabei um Führung im Sinne des Häuptlingstums oder des Big-Man handele.[29] Kurzum: Um ein einigermaßen begründetes Urteil über die APS abzugeben, ist die Faktenlage zu dürftig.

Deutlichere Konturen gewinnt die Entwicklung erst seit dem 13. Jahrhundert, als auf Tonga das sogenannte Formativum zu Ende ging und sich die Anfänge einer inselübergreifenden Herrschaftsordnung abzeichneten.[30] Dass diese um Tonga zentriert war, ist auf den ersten Blick

überraschend, denn mit nur 700 km² verfügt dieser Archipel über eine bedeutend geringere Bodenfläche als Samoa (3000 km²) und Fiji (18.000 km²). Auch die Einwohnerzahl (20.000–40.000) konnte sich mit derjenigen der beiden anderen Inselgruppen (80.000 bzw. 150.000 bis 200.000) nicht messen.[31] Darüber hinaus hat die Landwirtschaft auf Tonga mit Schwierigkeiten zu kämpfen, die Samoa und Fiji nicht kennen: Es fehlen permanente Wasserläufe, sodass Bewässerungsanbau nicht möglich ist; der Niederschlag ist unregelmäßig, mit der Folge von Trockenperioden; schließlich kommt es auch häufiger zu Zyklonen (Kirch 1984, S. 221). Auf der Plus-Seite steht dem die große Fruchtbarkeit der vulkanischen Böden entgegen, ferner die Lage in einer günstigen Windrichtung, die häufige und regelmäßige Kontakte zwischen den Inseln des Archipels erleichtert.

Erste Siedlungsspuren auf Tonga werden auf die Mitte des 9. Jahrhunderts v. Chr. datiert (Burley 2013, S. 440f.). Genaueres lässt sich allerdings erst für eine sehr viel spätere Epoche sagen, das sogenannte Formativum, das gegen Ende Zeichen für einen Hierarchisierungsprozess erkennen lässt. Um 1250 n. Chr. wurde in Heketa auf Tongatapu das große Ha'amonga-'a-Maui genannte Trilithon errichtet, dessen aufrecht stehende Steine die älteren und jüngeren Söhne des Herrschers symbolisierten, während der Verbindungsstein für das Band der Brüderschaft zwischen beiden stand (Burley 1998, S. 372). Mündlich überlieferten Traditionen zufolge wurde bereits nach zwei Generationen die Residenz des Herrschers nach Lapaha verlegt, das über einen sicheren und leicht zugänglichen Hafen verfügte. Der etwa 140.000 m² umfassende Bezirk war durch einen Graben abgegrenzt, für dessen Bau ca. 28.000 Tonnen Kalkstein ausgehoben werden mussten. In ihm wurden, vermutlich seit Mitte des 15. Jahrhunderts, monumentale Gräber angelegt, mit denen

die Herrscher sich selbst und ihre Ahnen verewigten.[32] Auf dem Platz vor diesen Gräbern fand die jährliche *'inasi*-Zeremonie statt, bei der die lokalen Häuptlinge Yams, Schweine und wertvolle Gegenstände als Tribute offerierten (Kirch 1990, S. 208). Weitere Großbauten waren Memorialsteine, Plattformen und Erdaufschüttungen, die z.T. in Stein gefasst wurden und der Elite als Aussichtspunkte oder zu sportlichen Zwecken wie der Taubenjagd dienten.[33]

Die Schaffung eines solchen Zentrums, dessen Bau ein hohes Maß an Mobilisierung und Organisierung von Arbeitskräften implizierte, ist ein deutlicher Hinweis auf eine Konzentration der rituellen und politischen Macht. Es ist anzunehmen, dass zu dieser Zeit eine Lineage über die anderen die Oberhand gewann und unter dem Titel *Tu'i Tonga* die Herrschaft über Tongatapu erlangte. Schon der bloße Titel deutet Entscheidendes an. Denn während überall sonst in Polynesien Häuptlinge mit dem Ausdruck *ariki* bezeichnet wurden, kommt *tu'i*, übersetzbar etwa mit „Herr des Ortes", nur in Westpolynesien vor. Nach Kirch ist die Annahme vertretbar, dass der Terminus die Entwicklung einer zweiten Ebene der Häuptlingshierarchie signalisiert, „das Haupt entweder der höchstrangigen Ramage innerhalb des konischen Klans oder der im Krieg stärksten Gruppe. Es scheint, daß zu Beginn des 2. Jahrtausends n. Chr. eine bestimmte Lineage auf Tongatapu die Hegemonie über einige früher unabhängige Häuptlingstümer gewonnen hat, unter denen die Insel geteilt war. Der Häuptling dieser aufsteigenden Linie nahm den Titel *Tu'i Tonga* an: Herr von Tonga" (Kirch 1984, S. 223). Da schon bald auch die unmittelbaren Nachbarinseln wie Ha'apai, Tofua, Eua etc. unter die Oberhoheit des *Tu'i Tonga* gerieten, spricht Jean Guiart nicht mehr von einem Häuptlingstum, sondern von einem Staat: einem „ozeanischen Palaststaat", der als einziges Herrschaftsgebilde dieses Raums vor der Ankunft der

Europäer das Bild einer zentralisierten politischen Organisation biete, die an das japanische Shogunat oder den europäischen Absolutismus erinnere (Guiart 1963, S. 661, 667). In der epigenetischen Zivilisationstheorie firmiert Tonga als singuläres Beispiel in Ozeanien für eine Entwicklungssequenz, die von der tribalen Stufe über den konischen Klanstaat bis zum „dual state“ geführt habe.[34]

In seinen späteren Arbeiten über Ozeanien hat Friedman dies allerdings nicht wiederholt und eher eine Entwicklung nahegelegt, die im Rahmen tribaler Ordnungen verbleibt. Tonga erscheint in dieser neuen Perspektive als ein durchaus expansives, jedoch nicht staatlich organisiertes Prestigegüter-System, das sich bei seiner Ausdehnung wohl auch physischer Zwangsmittel bedient haben mag, für eine dauerhafte Kontrolle der unterworfenen Gebiete jedoch nicht über die erforderlichen personellen und materiellen Ressourcen verfügte.[35] Wie für Prestigegüter-Systeme generell üblich, spaltete sich die Verbandsspitze. Nach der Ermordung des dreiundzwanzigsten *Tu'i Tonga*, so die Legende, trat der älteste Sohn die Nachfolge an, behielt für sich aber nur die rituellen Funktionen. Die politische und administrative Prärogative wurde auf das neue Amt des *Hau* oder „Temporal Lord“ übertragen und einem jüngeren Bruder zugewiesen (Gifford 1929, S. 48f.; Williamson 1924, Bd. I, S. 143ff.). Der archäologische Befund bestätigt diese Überlieferung insofern, als das zeremonielle Zentrum, Lapaha, in dieser Zeit in einen heiligen und einen weltlichen Bezirk untergliedert wurde. Gleichzeitig wurde ein großes Dock angelegt, das die wachsende Bedeutung der Außenbeziehungen dokumentiert (Kirch 1984, S. 227f.). Eine weitere Veränderung vollzog sich in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, als im Zuge des Aufstiegs eines anderen kollateralen Zweigs der herrschenden Lineage in die Position des *Hau* ein neuer befestigter Bezirk geschaffen wurde, der an das alte Zentrum angrenzte und als Residenz des politischen Herrschers, seiner Priester

und anderer Mitglieder seines Stabes diente (ebd., S. 229f.).

Auch in der ethnografisch dokumentierten Periode zeigt Tonga noch die typischen Merkmale eines *tribalen* Prestigegüter-Systems (Friedman 1981, S. 281; vgl. Hage/Harary 1996, S. 117f.). An der Spitze der soziopolitischen Hierarchie stand eine in Rängen gegliederte Patrilineage *(haa)*, die ihre jüngeren Mitglieder *(tehina)* als Repräsentanten auf die Inseln des Archipels delegierte, wo sie in die örtlichen Häuptlingslinien einheirateten und die autochthonen Häuptlinge ersetzten (Bott 1981, S. 41f.). In umgekehrter Richtung entsandten die lokalen Lineages ihre Töchter nach Tongatapu, wo sie zu Frauen oder Konkubinen des *Tu'i Tonga* oder des *Hau* wurden (Kirch 1984, S. 235, 232). Diese Allianz verbürgte den Gemeinden der Inseln Zugang zu den imaginären Quellen des Wohlstands und der Fruchtbarkeit, der herrschenden Lineage dagegen einen ständigen Strom von Opfergaben, vor allem in Gestalt der ersten Früchte, die in der bereits erwähnten 'inasi-Zeremonie dem *Tu'i Tonga* dargebracht wurden. Dessen herausragende Stellung manifestierte sich dabei nicht nur in der rituellen Hierarchie, sondern auch in der Verfügung über den Boden. Er vergab ihn gegen Abgaben an die Adligen *('eiki)*, die es ebenfalls gegen die Verpflichtung zu Abgaben an die Gemeinden *(tu'a)* verliehen. Die reichhaltige Ausstattung ihres Haushalts mit Ressourcen wiederum ermöglichte es den Adligen, insbesondere den größeren Häuptlingen, beträchtliche Gefolgschaften *(matapule)* zu unterhalten, die sich z.T. aus Landfremden rekrutierten, etwa aus Samoanern, die mit angeheirateten samoanischen Häuptlingstöchtern nach Tonga gekommen zu sein scheinen.[36]

Wie alle Prestigegüter-Systeme, so wies auch dieses eine beträchtliche Zentrifugalkraft auf. Die Dispersion der dominierenden Patrilineage durch die Etablierung jüngerer

Zweige führte zu einer Bilinearität der Rangbestimmung, in deren Gefolge sich die Praxis entwickelte, rituelle Ehren und mystische Kräfte über die weibliche, Titel, Land und politische Macht über die männliche Linie zu übertragen (Goldman 1970, S. 290f.; Rogers 1977, S. 171). Der grundsätzlich höhere Rang, den eine Schwester gegenüber ihrem Bruder einnahm, verschaffte dieser allerdings auch außerhalb rein ritueller Zusammenhänge eine erhebliche Vetomacht (Rogers 1977, S. 180; Bott 1981, S. 17ff.). Die Bilinearität verstärkte die Konkurrenz in der Oberschicht, indem sie die Zahl der Anwärter auf politische Führungspositionen vergrößerte. Entsprechend war die Geschichte Tongas, insbesondere seit dem 18. Jahrhundert, durch endemische Kämpfe um das Amt des *Hau* geprägt, das offenbar nicht mehr streng nach den Prinzipien genealogischer Seniorität vergeben wurde, sondern dem jeweils Mächtigsten und Durchsetzungsfähigsten – und das heißt faktisch: dem über das größte kriegerische Charisma Verfügenden – aus dem für die Nachfolge legitimierten Kreis zufiel (Douglas 1979, S. 26; Gunson 1979, S. 30). Wie instabil die Herrschaftsstruktur dabei wurde, zeigen die Ereignisse an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, als der *Hau* aus der Linie der Kanokupolu auf Veranlassung der ihm nachgeordneten Häuptlinge ermordet wurde und ein Angehöriger der rivalisierenden Tu'i Vava'u-Dynastie, Finau, den Titel erwarb (Gunson 1979, S. 44). Derselbe Finau war es auch, der von seiner lokalen Basis auf Vava'u aus den in Tongatapu residierenden *Tu'i Tonga* für abgesetzt erklärte und keine Tribute mehr entrichtete (Uplegger 1962, S. 120).

Sehr wahrscheinlich wurde damit nur der Schlusspunkt unter eine seit Längerem in Gang befindliche Erosion der Herrschaftsstruktur gesetzt. Die Entscheidung des *Tu'i Tonga* im 15. Jahrhundert, auf die Ausübung der politisch-administrativen Funktionen zu verzichten und diese an einen Zweig seiner Lineage zu delegieren, mag für eine

gewisse Zeit den Zusammenhalt des Netzwerks gewährleistet haben, doch war der Preis dafür ein Auseinanderdriften der rituell und genealogisch bestimmten Ranghierarchie und der politischen Macht (Bott 1981, S. 39). Die *Hau*-Funktion entglitt bald der Kontrolle durch das Zentrum. Sie wurde zum Objekt heftiger Rivalitäten innerhalb der Aristokratie, während die Autorität des *Tu'i Tonga* immer weiter schrumpfte. Ausgeschlossen von der Gesellschaft, immobilisiert durch eine Plethora von Tabus, ohne Möglichkeit, in die Macht- und Besitzverteilung einzugreifen, verwandelte sich das Leben des *Tu'i Tonga*, wie es Kajsa Ekholm für die sakralen Herrscher Afrikas ausgedrückt hat, in „ein langes, kontinuierliches Ritual, dessen Zweck es ist, eine Ordnung zu bewahren, die in der Wirklichkeit seit langem verschwunden ist".[37]

Zur Zeit Mariners scheint die Involution des Amtes zwar noch nicht so weit fortgeschritten gewesen zu sein wie in Zentralafrika, wo der Regizid zu den Strukturmerkmalen des sakralen Königtums gehörte, doch gab es bereits Erscheinungen, die in diese Richtung wiesen: Der gleiche *Tu'i Tonga*, dessen Stellung so gottähnlich war, dass man bei der Begrüßung seine Fußsohlen mit Kopf und Händen zu berühren hatte, musste bei der dem Gott Alo-Alo gewidmeten Zeremonie mit jedem männlichen Tonganer, der dies wollte, kämpfen, und wurde dabei nicht selten verletzt (Uplegger 1962, S. 142). Der ‚ozeanische Palaststaat' (Guiart), der die europäischen Ethnografen so beeindruckt hat, ruhte auf einer äußerst brüchigen Grundlage. Wie war es möglich, dass ein derart fragiles Gefüge nicht nur die rund 200 Inseln des Tonga-Archipels verband, sondern auch noch die weit größeren Inselgruppen von Fiji und Samoa zu integrieren vermochte?

Eine Antwort kann aus Raumgründen hier nur für Fiji angedeutet werden, das wie Samoa in zahlreiche

selbstständige Einheiten gegliedert war.[38] Zum einen war dieser Archipel der Ort, an den Tonga seine höchstrangigen Frauen „exportierte“ (um nicht zu sagen: „entsorgte“), insbesondere die Tu’i Tonga Fefine, die Schwester des Oberhaupts der rituellen Hierarchie, die sogar ihren Bruder an Heiligkeit übertraf und deshalb praktisch in Tonga nicht zu verheiraten war (Rogers 1977, S. 178; Bott 1981, S. 32). Zum andern war Fiji die Quelle von Gütern, die für die Aufrechterhaltung des tonganischen Prestigegüter-Systems unverzichtbar waren.[39] Da es auf Tonga nicht genügend Holz für den Bau von Hochseekanus gab, versorgte man sich auf Fiji, teils auf dem Tauschweg, teils durch gewaltsame Wegnahme, teils durch Produktion vor Ort: Auf den Lau-Inseln im westlichen Teil des Archipels fand noch Hocart Niederlassungen von Tonganern, insbesondere von Zimmerleuten.[40] Die Leute aus Tonga, so beschrieb einer seiner Informanten das Verhältnis, „sind lästige Gäste, denn sie bringen wenig und tragen viel davon“.[41] Tatsächlich scheint die Beziehung weitaus asymmetrischer gewesen zu sein als die zu Samoa. Denn während Letzteres als Lieferant hochrangiger „weiblicher“ Güter galt, bot Fiji nur Gegenstände „männlicher“ Arbeit, die wohl für Tonga unentbehrlich waren, aber nichtsdestoweniger in der Prestigeskala deutlich niedriger rangierten. Nach dieser Seite zeigte Tonga denn auch häufiger seine aggressiven, „phallischen“ Züge, wie die Berichte von militärischen Expeditionen gegen die Fiji-Inseln dokumentieren.[42]

Es ist denkbar, wenngleich auf der Basis des derzeitigen Forschungsstandes nicht hinreichend belegbar, dass diese asymmetrische Beziehung auch der seit Hocart viel diskutierten Einrichtung des „Stranger King“ auf Fiji zugrunde liegt: jener eigentümlichen, auf vielen Inseln des Archipels verbreiteten Auffassung, nach der der Häuptling ein *vulagi* sei, ein Gast aus einer anderen Welt, von jenseits

des Meeres, der durch komplizierte Einsetzungsrituale gleichsam erst domestiziert, seiner Fremdheit und Gefährlichkeit beraubt und der lokalen Gemeinschaft inkorporiert werden muss.[43] Die starke Akzentuierung der kriegerischen Eigenschaften dieses Fremden, der Umstand, dass ihm eine einheimische Frau von Rang zugeführt wird, die Tatsache, dass ihm keineswegs sämtliche Leitungsfunktionen übertragen werden und insbesondere die Verfügung über den Boden in den Händen der Einheimischen bzw. ihrer Repräsentanten bleibt: Dies alles deutet darauf hin, dass wir es mit einer jener für Prestigegüter-Systeme typischen Dyarchien zu tun haben, wie sie auch in Melanesien zu finden sind.[44] Nicht recht hierzu passen will freilich die Beobachtung von Sahlins, derzufolge sich diese Dyarchie nicht in einer klaren Funktionsteilung zwischen Priesterschaft und Häuptlingsamt manifestiert, sondern als „komplementäre und zyklische Entgegensetzung" von zwei Seiten des Herrschers, als „Ambivalenz, die sich niemals auflöst" (Sahlins 1992, S. 94), worin möglicherweise ein Effekt der „Peripheralisierung" Fijis zu sehen ist. Die einschlägige Literatur bietet leider keine präzisen Informationen über die Herkunft dieser Stranger Kings. Im Lichte der Kenntnisse über das aggressive Auftreten der Tonganer im Fiji-Archipel erscheint jedoch die Vermutung nicht abwegig, dass es sich um jüngere Mitglieder der zentralen Lineage von Tonga gehandelt haben könnte, die auf ähnliche Weise in Fiji Fuß faßten wie zuvor auf den Inseln des Tonga-Archipels. Eine Unterwerfung im Sinne einer Kontrolle des Alltagslebens durch Tonga wird dies nicht bedeutet haben. Wohl aber scheinen die Tonganer ein Netzwerk von Allianzen etabliert zu haben, durch das sie die Zirkulation von Prestigegütern in Westpolynesien weitgehend zu monopolisieren vermochten. Kein Eingeborener von Fiji, so berichtet jedenfalls Mariner, sei je anders nach Tonga gelangt als auf einem tonganischen

Kanu, noch sei er je anders in seine Heimat zurückgekehrt als unter derselben Führung (Kirch 1984, S. 239).

Ostpolynesien

Während für Westpolynesien damit ein Muster festgehalten werden kann, in dem sich – trotz zeitweiliger Unterbrechungen – Prestigegüterzirkulation und Hierarchiebildung verbanden, wurde dies in Ostpolynesien durch die Weite des Raums erschwert. Die Distanzen zwischen den verschiedenen Archipelen waren zwar nicht unüberwindlich, wie das Faktum der wohl im 9. Jahrhundert einsetzenden und bis zum 13. Jahrhundert anhaltenden Kolonisierung zeigt,[45] jedoch zu groß, als dass sich auf Dauer ein Austausch mit regelmäßigen Hin- und Rückreisen hätte behaupten können.

Nach der These von Jonathan Friedman führt der Rückgang des Prestigegütertauschs innerhalb der Aristokratie zu einer Verschärfung der Statusrivalität, weil es keine Möglichkeit mehr gibt, diese durch redistributive Aktivitäten eines Zentrums zu steuern oder einzudämmen. Wachsende Statusrivalität aber bedeutet wachsenden Druck auf die Ökonomie, der nur durch eine Intensivierung der Landwirtschaft aufgefangen werden kann. Diese wiederum ist nur dort möglich, wo die Ökologie es erlaubt: auf den großen Inseln wie Tahiti oder Hawaii. Auf den kleineren Inseln dagegen ist eher eine Überforderung der ökonomischen und ökologischen Basis wahrscheinlich, woraus Zusammenbrüche der gesellschaftlichen Hierarchie, Hungerkrisen sowie Kriege resultieren. Instabile, zyklische „theocratic chiefdoms“ hier, politische Devolution dort: Dies waren nach Friedman die beiden Möglichkeiten, die sich rebus sic stantibus für

Ostpolynesien eröffneten. Hawaii und Tahiti stehen für die erste Variante; die Marquesas, die Osterinsel und Mangaia für die zweite (vgl. Friedman 1981, S. 294f.).

Diese Konstruktion hat viel für sich, bedarf jedoch im Einzelnen einiger Modifikationen. Dass Hawaii mit seinen 16.700 km^2 und seinen günstigen klimatischen Verhältnissen über weit bessere Anbaumöglichkeiten verfügte als die kärgliche Osterinsel mit ihren gerade 160 km^2 liegt auf der Hand; und auch die isolierenden Auswirkungen der räumlichen Entfernung sind nicht zu bestreiten. Als die Europäer im 18. Jahrhundert mit der systematischen Erschließung des Pazifiks begannen, trafen sie in Ostpolynesien auf Gesellschaften, die die Hochseeschifffahrt über größere Distanzen nahezu eingestellt hatten und sich weitgehend auf Kontakte innerhalb ihrer jeweiligen Archipele beschränkten. Auf Neuseeland waren Doppelkanus selten; auf Hawaii waren die Boote zur Hochseenavigation nicht länger tauglich; auf der Osterinsel bestanden sie aus solchen Stückwerkskonstruktionen, dass Georg Forster sich nicht genug wundern konnte (Irwin 1992, S. 181; Forster 1983, S. 479f.). In vielen Fällen wurde dies durch den Mangel an Holz verstärkt, da der Baumbestand aufgrund von Kahlschlag stark reduziert war (Rolett 2002, S. 186). Das vorhandene geografische Wissen scheint nur noch gering gewesen zu sein. Ein Fernhandel fand, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht mehr statt (Kirch/Green 2001, S. 85f.). Entsprechend groß war die Nachfrage, als die europäischen Entdecker die Isolation durchbrachen und mit ihren Waren ganz neue Möglichkeiten der Prestigesymbolisierung eröffneten.

Dennoch gab es Abstufungen in dieser Isolation. Sie war am größten bei den drei Spitzen des polynesischen Dreiecks – Hawaii, der Osterinsel und Neuseeland. Sie war weniger groß im Zentrum, wo die Entfernungen zwischen

den Inselgruppen nicht ganz so riesig waren. Einige Spuren sprachlicher und archäologischer Art deuten daraufhin, dass die Marquesas, die Cook- und Australinseln erst um die Mitte des 15. Jahrhunderts in Isolation gerieten. Zwischen den Gesellschaftsinseln und dem Tuamotu-Archipel bestanden sogar noch im 18. Jahrhundert Kontakte, die allerdings im Rückgang begriffen waren (Oliver 1974, S. 212; Rolett 2002). Tupaia, Cooks Navigator aus Raiatea, kannte zahlreiche Inseln, von denen immerhin 74 auf der Karte verzeichnet waren (Irwin 1992, S. 182). Wenn es richtig ist, dass die Gesellschaftsinseln und der Tuamotu-Archipel als der „geschrumpfte Kern einer einst größeren Kontaktsphäre“ aufgefasst werden müssen (ebd., S. 183), dann empfiehlt es sich, zuerst nach Ähnlichkeiten innerhalb dieser Kontaktsphäre, also in Zentral-Ostpolynesien, zu suchen; die isolierten Außenposten „Marginal Polynesias“ wären dagegen als Extremformen zu behandeln, in denen sich die ursprüngliche Matrix der APS noch weiter verschoben hat.

Was den am besten bekannten Teil dieser Kontaktsphäre betrifft, die Gesellschaftsinseln, so gibt es archäologisch einigermaßen gesicherte Daten erst für die Zeit nach 800 n. Chr. Irgendwann danach, zu einem nicht genau festliegenden Datum, scheint auf Raiatea ein zeremonielles Zentrum entstanden zu sein, das Ableger auf anderen Inseln bildete, woraus eine „inter-island ecumenical Community“ entstand (Goldman 1970, S. 173). Als diese im 14. Jahrhundert auseinanderbrach und bald darauf auch die Handelskontakte stark zurückgingen (Rolett 2002), formierten sich kleinere selbstständige Verbände, die sich in wechselnden Allianzen zusammenschlossen und sich, zumindest auf den größeren Inseln, heftige Kämpfe um die Hegemonie lieferten. Die rituelle Hierarchie verlor an Bedeutung, stattdessen kam es zum Aufstieg ‚militaristischer Häuptlingstümer‘, die sich auf eine Schicht landbesitzender, sich selbst equipierender Krieger *(raatira)*

sowie auf abhängige Gefolgsleute *(manahune)* stützten (Goldman 1970, S. 189f.; Kirch 1984, S. 207). Ihren architektonischen Ausdruck fand die Rivalität zwischen diesen Häuptlingstümern im Bau megalithischer Kultstätten *(marae)*, die dem Kriegsgott Oro gewidmet waren, zugleich aber die Macht der jeweiligen „kin-congregations“ symbolisierten.[46]

Diese spärlichen Informationen zwingen zur Zurückhaltung bei der Formulierung von Aussagen über die Frühgeschichte der Gesellschaftsinseln. Falls jedoch die These einer frühen Besiedlung noch zur Lapita-Zeit zutrifft, wäre immerhin denkbar, dass die Siedler Organisationsformen der westozeanischen Prestigegüter-Systeme mit sich brachten und diese allmählich den veränderten Bedingungen anpassten. Einige Spuren deuten daraufhin. Die verwandtschaftlichen Bindungen in Gestalt des Ramagesystems spielten eine weitaus größere Rolle als etwa auf Hawaii, wobei in den Häuptlingsfamilien bilineare Abstammungsrechnung vorherrschte (Goldman 1970, S. 180; Oliver 1974, S. 616ff.). Eine klare Trennung zwischen ritueller und säkularer Autorität wie auf Tonga existierte nicht mehr, doch pflegten die Häuptlinge die rituellen Funktionen nicht selbst auszuüben, sondern an jüngere Linien zu delegieren (Oliver 1974, S. 631, 1027). Auf lokaler Ebene hatten sie darüber hinaus mit Trägern eines eigenständigen magischen Charisma zu rechnen, die allerdings nur in Kriegszeiten als Orakel konsultiert wurden (ebd., S. 784; Goldman 1970, S. 185; Thomas 1988, S. 69).

Vor allem aber bestand eine eigentümliche Form des interkommunalen und interinsularen Prestigegütertauschs, die nicht zu Unrecht als eine Art Involution des melanesischen Kula-Rings interpretiert worden ist. Menschen aus allen Bevölkerungsschichten schlossen sich zu ‚Logen‘ zusammen, den sogenannten *arioi*, die Reiseexpeditionen zu benachbarten Gauen oder anderen

Inseln unternahmen. Bei ihren Begegnungen, die oft monatelang vorher geplant und vorbereitet waren, wechselten umfangreiche Mengen von Nahrungsmitteln und Prestigegütern den Besitzer.[47] Ob die *arioi* dabei einen Orden bildeten (Mühlmann) oder eine Sekte (Oliver), muss uns hier nicht beschäftigen. Wichtig ist, dass sie aufgrund ihrer zahlreichen Mitgliedschaft und ihrer kultischen und zeremoniellen Funktionen eine Form der interinsularen Integration wahrnahmen, für die es im übrigen Ostpolynesien kein Analogon gibt.

Wie dieses Muster sich unter ungünstigeren ökologischen Bedingungen sowie zunehmender Isolation veränderte, lässt sich am Beispiel der benachbarten Archipele studieren. Die Marquesas, mit ca. 1000 km^2 deutlich kleiner als die Gesellschaftsinseln (1500 km^2), bestehen aus zehn Inseln, die durch tief zerklüftete, schwer zugängliche und oft wenig bewässerte Gebirgstäler gekennzeichnet sind (Handy 1923, S. 6ff.; Thomas 1990, S. 1ff.). Obwohl sie einmal im Mittelpunkt eines weitreichenden Kontaktnetzes standen, dessen Ausläufer bis nach Henderson Island und Pitcairn reichten,[48] waren sie bei Ankunft der Europäer isoliert, und dies nicht nur in Bezug auf andere Inselgruppen, sondern auch untereinander. Die Stämme der einzelnen Inseln waren, wie Melvilles *Typee* anschaulich zeigt, miteinander verfeindet. Es gab zwar verschiedene Konföderationen, doch hinderte dies deren Mitglieder nicht, gegeneinander Krieg zu führen. Eine klare segmentäre Hierarchie existierte nicht mehr. Die Stämme besaßen wohl erbliche Häuptlinge, die über eine gewisse Autorität verfügten, doch spielten sie in zwei wichtigen Bereichen – dem Ritual und dem Krieg – keine führende Rolle mehr. Die rituellen Aktivitäten waren von Schamanen *(tau'a)* usurpiert, die militärischen Prärogativen von Kriegshelden *(toa)*, die ihre Position allein ihrer Leistung verdankten. Die Grenzen zwischen beiden

Sphären waren fließend, wie die Schwierigkeiten zeigen, eine klare Funktionsbestimmung der zahlreichen Steinplattformen vorzunehmen.[49] Das alles deutet auf eine Dekomposition des sozialen Gefüges, die, weitergedacht, auf einen Zustand wie in einigen Regionen Neuguineas verweist.[50]

Als Ursachen für diese Dekomposition kommen vor allem die räumliche Isolation und die prekäre Ressourcenbasis infrage. Seit etwa 1100 n. Chr. kam es, vermutlich aufgrund verbandsinterner Hierarchisierungsprozesse, zu einem Bevölkerungsanstieg, der eine Intensivierung von Landwirtschaft und Viehzucht erforderlich machte. Diese wiederum löste aufgrund von Waldabholzung, Faunareduktion und Bodenerosion eine ökologische Krise aus, die einen wachsenden Konkurrenzkampf um die knapper werdenden Ressourcen bewirkte. Vom 16. Jahrhundert an wurde außerdem das Klima zunehmend instabil und unvorhersehbar, mit wechselnden Perioden der Trockenheit und heftiger Niederschläge, in deren Gefolge es zu Hungersnöten und zur Entvölkerung ganzer Täler kam (Allen 2010). All diese Faktoren trugen dazu bei, dass die Autorität der Häuptlinge brüchig wurde. Ihre offensichtliche Unfähigkeit, die Bedingungen von Fruchtbarkeit und Wohlstand zu sichern, machte den Weg frei für eine Usurpation des magischen und militärischen Charisma durch Rivalen und schuf damit die Voraussetzung für einen Abbau der vertikalen Struktur (ebd., S. 95). Dieser war bei der Ankunft der Europäer zwar noch nicht so weit gediehen, dass die alte Dreiteilung der Gesellschaft in Adel, Freie und Gefolgsleute der Häuptlinge nicht noch zu erkennen gewesen wäre, doch scheinen die ständischen Schranken bereits wesentlich durchlässiger gewesen zu sein als auf Tahiti. Georg Forster jedenfalls fiel auf, dass dem „König“ „keine besondre Ehre oder vorzügliche Hochachtung“ bewiesen wurde und dass eine „größere Gleichheit unter den Leuten“ bestand (Forster 1983,

S. 534). Nicht selten wurden Häuptlinge ermordet und ihre Familien vertrieben (Allen 2010, S. 96).

Auf den kleineren, noch ungünstiger ausgestatteten Inseln wie Mangaia und Mangareva bewirkte die Konkurrenz um die knappen Ressourcen, dass die soziale Gliederung gänzlich von Erfolg oder Niederlage im Krieg abhing. Auf Mangaia tobten heftige Auseinandersetzungen zwischen den Stämmen um das bewässerte Taro-Land in den Ebenen. Der Führer der siegreichen Kriegspartei wurde jeweils zum *Temporal Lord* der ganzen Insel und übte in dieser Funktion eine Art Militärdiktatur aus. Seine Macht, schreibt Hiroa, verdankte sich nicht erblicher Nachfolge, sondern dem Sieg im Krieg (Hiroa 1934, S. 34). Sie schloss das Recht zur Verteilung des bewässerten Landes ein und erstreckte sich auch auf die rituelle Hierarchie, da der *Temporal Lord* sogar die höchsten Würdenträger, die (erblichen) Priester von Rongo, absetzen konnte (ebd., S. 129, 161). Immerhin blieben die politisch-militärischen und die rituellen Funktionen getrennt, sehr im Unterschied zu Mangareva, wo einzelne Häuptlinge mitunter das heilige und das weltliche *tapu* in einer Hand vereinigten (Hiroa 1938, S. 152). Die ständigen Kämpfe um das knappe Brotfruchtbaum-Areal wurden dadurch freilich nicht unterbunden, sodass die politische Struktur äußerst instabil blieb. Die ohnehin prekäre ökonomische Lage wurde noch durch die Praxis verschärft, den Gegner durch Zerstörung seiner Brotfruchtbäume zu schwächen (ebd., S. 164; Goldman 1970, S. 149ff.). Der permanente Krieg, der häufige Machtwechsel, die abnehmende Produktivität: All diese Merkmale bestätigen die These Friedmans, dass diese kleineren Gesellschaften Ostpolynesiens nicht in der Evolution von offenen zu stratifizierten Systemen begriffen waren, wie Irving Goldman in seiner meisterhaften Darstellung der „Ancient Polynesian Society“ meint, sondern sich in einem devolutionären Trend befanden, der

gegenüber der Ordnung der Gesellschaftsinseln und erst recht gegenüber Tonga regressive Züge trug.[51]

Etwas anders stellt sich die Lage in den drei Eckpfeilern Polynesiens dar, die wegen ihrer Isolation niemals Teile eines Prestigegüter-Systems waren. Neuseeland, das vor etwa 700 Jahren von den südlichen Cook-Inseln und den Gesellschaftsinseln aus besiedelt wurde (Walter u.a. 2006, S. 275), verfügte mit seinen über 500.000 km^2 über ein riesiges Areal, auf dem sich die Siedler rasch verstreuten. Vorherrschende Siedlungsweise war das „transient village", das auf eine temporäre Nutzung der lokalen Ressourcen angelegt war und nach deren Erschöpfung verlagert wurde.[52] Im Lauf der Zeit formierten sich etwa 50 verschiedene Stämme *(iwi)*, deren Kohäsion jedoch stets gering blieb (Bowden 1979, S. 50, 56). Zeremonielle Zentren, die eine übergreifende Einheit repräsentiert hätten, fehlten auf Neuseeland ganz, da die Beziehungen zwischen den Stämmen durch ein hohes Maß an Konkurrenz und potenzieller Feindschaft bestimmt waren.[53] Immerhin erinnert die Trennung zwischen (genealogisch vermittelter) ritueller Autorität, die den *ariki* zukam, und (erworbener) politischer Autorität, die von den *rangatira* ausgeübt wurde (Bowden 1979; Lian 1987, S. 457), an das dualistische Muster, das die Einwanderer aus ihrer Herkunftsgesellschaft in Zentral-Ostpolynesien mitgebracht haben müssen; wie auch die Sozialstruktur mit ihrer Dreiteilung von *ariki, rangatira* und *tutua* (= Gemeinen) eine Fortführung der einst dort dominierenden Gliederung sein könnte.

Im Unterschied zu Hawaii scheint der Austausch zwischen den Gemeinden intensiver gewesen zu sein.[54] Dies hinderte die Maori jedoch nicht daran, sich dem Krieg mit einem Eifer hinzugeben, der alle anderen Gesellschaften Ostpolynesiens übertraf. Vom 16. Jahrhundert an nahmen die Spannungen, bedingt

vielleicht durch wachsenden Bevölkerungsdruck und knapper werdende Ressourcen, derart zu, dass sich die einzelnen Gemeinden durch Befestigungen schützen mussten. Die Gesamtzahl solcher Forts *(pa)*, die sich im nördlichen Teil des Landes konzentrierten, wird auf etwa 6000 geschätzt, und dies ist möglicherweise noch eine Untertreibung.[55] Obwohl sie einen beträchtlichen Input an kollektiven Arbeitsleistungen repräsentierten, gibt es keine Anzeichen dafür, dass sie aufgrund von Anordnungen einer zentralen Zwangsgewalt errichtet wurden. „Es ist wahrscheinlich am besten, sich die späte prähistorische Maori-Gesellschaft als aus Wohneinheiten zusammengesetzt vorzustellen, die gewöhnlich aus einer Gruppe verwandter *hapu* bestanden, manchmal aber auch nur aus einem einzigen *hapu*, die zeitweise innerhalb einer größeren, von einem Häuptling geleiteten Gemeinschaft wohnten und zusammen arbeiteten. Diese Gemeinschaften waren fluide und dynamisch und änderten ihre Zusammensetzung und ihren Umfang in regelmäßen Intervallen“.[56] Bisweilen konnten sich verschiedene *hapus* zu spezifischen Zwecken wie etwa die Errichtung von Verteidigungsanlagen verbinden, doch gab es keine hierarchischen Konföderationen. Auch wenn es im 19. Jahrhundert verstärkt zu Allianzbildungen unter den Maoristämmen kam, machte es doch diese starke Fragmentierung den Engländern leicht, die einzelnen *hapu* gegeneinander auszuspielen (Lian 1987, S. 460).

Hawaii war bei der Ankunft der Europäer in vier politische Verbände gegliedert, die in ca. 30 Distrikte aufgeteilt waren. Diese wiederum bestanden aus je 30–100 territorialen Untereinheiten *(ahupua’a)*, die sich über mehrere ökologische Zonen erstreckten und dadurch nahezu autark waren.[57] Wirtschaftlich und sozial bestand ein Zustand wechselseitiger Abschottung. Der Austausch zwischen den Haushalten und erst recht zwischen den

(endogamen) Gemeinden war gering, da die Ressourcenstruktur ähnlich war. Überschüsse mussten zwar an die Häuptlinge abgeführt werden, wurden aber von diesen und ihrem zahlreichen Gefolge vor Ort konsumiert, ohne, wie auf Tahiti, in eine Geschenk-Zirkulation einzutreten (Kirch 1984, S. 261). Die vorherrschende Beziehung zwischen den verschiedenen politischen Verbänden scheint der Krieg gewesen zu sein (Goldman 1970, S. 209, 212). Eine Einrichtung wie die *arioi* fehlte, desgleichen eine Schicht von nichtadligen Freien, die über eigene Rechte am Boden verfügt hätten.

Verglichen mit Tahiti war die Sozialstruktur radikal vereinfacht. Es gab einen Dualismus von tributpflichtigen Gemeinen *(makaainana)* und einer adligen Elite *(alii)*, die sämtliche Rechte auf den Boden beanspruchte und diesen samt der darauf ansässigen Bevölkerung in ständigen Kämpfen neu unter sich verteilte (ebd.; Sahlins 1992, S. 57; Kirch 1984, S. 257f.). Aus der Verwandtschaftsstruktur wie aus der politischen Organisation dagegen war der Dualismus weitgehend verschwunden. Der Oberhäuptling war zugleich Häuptling des Landes und der See, des Krieges und des Friedens, der Fruchtbarkeit und des Menschenopfers; das von ihm vollzogene Ritual ein kontinuierlicher Kampf gegen Dualismus und Dyarchie, „ein Bemühen darum, zwei entgegengesetzte Prinzipien auf eines zu reduzieren“.[58] Der Druck auf die Landwirtschaft, der von dieser Ordnung ausging, muss freilich so groß gewesen sein, dass es schon vor Ankunft der Europäer zu einer Devolution gekommen zu sein scheint. In vielen Regionen Hawaiis finden sich Anzeichen einer Überausbeutung des Bodens und eines Bevölkerungsrückgangs seit etwa 1650, die daraufhindeuten, dass die Entwicklung den Zenit überschritten hatte (Bargatzky 1986, S. 150ff.).

Die möglichen Folgen dieser Entwicklung lassen sich am Beispiel der Osterinsel studieren. Noch isolierter als

Hawaii, benachteiligt außerdem durch eine höchst kärgliche Fauna und Flora, erlebte die Insel gleichwohl einige Jahrhunderte nach ihrer Besiedlung einen erstaunlichen Aufschwung, der sich in der Konstruktion zahlreicher Steinplattformen *(ahu)* und in der Errichtung großer, den heiligen Status der Ahnen repräsentierender Statuen *(moai)* manifestierte.[59] Träger dieses Aufschwungs waren lokale Gruppen, die sich zu „multiple lineage centers" zusammengeschlossen hatten.[60] Im Unterschied zu Hawaii existierte noch eine die Gesamtbevölkerung repräsentierende Autorität – der *ariki mau* –, doch war diese mehr ritueller als säkularer Natur; dass sie Einfluss auf die Megalithkonstruktionen ausübte, ist wenig wahrscheinlich (Kirch 1984, S. 270ff.).

Das Wachstum der Bevölkerung, das den kulturellen Aufschwung begleitete, erreichte um 1550 mit ca. 7000 Einwohnern seinen Höhepunkt.[61] Danach kam es, infolge einer Übernutzung des Bodens und einer vermutlich durch eingeschleppte Ratten verursachten Zerstörung des Waldbestands (Hunt/Lipo 2010, S. 34ff.), zu einem drastischen Bevölkerungsrückgang, der die erbcharismatische Grundlage der lokalen Autoritäten erschütterte. Der Ahnenkult verlor an Bedeutung, die Statuen wurden umgestürzt, die Plattformen zerstört. Anstelle der rituellen Integration trat der Krieg, der den Aufstieg einer Kriegerschicht *(matatoa)* begünstigte (Goldman 1970, S. 109f.). Der Kriegshäuptling wurde jeweils für ein Jahr in einem Wettstreit ermittelt, der zwischen den Gefolgsleuten prominenter Krieger ausgetragen wurde, welche ihrerseits einer Vorauswahl durch Schamanen unterlagen – ein weiterer Beleg für die These, „daß Häuptlinge dort hervorzutreten pflegen, wo Schamanen eine marginale Rolle spielen – und umgekehrt" (Thomas 1988, S. 61, 53). Als Roggeveen und Cook die Insel anliefen, trafen sie auf eine verarmte, kulturell

regredierte Population, die nur noch ein Schatten ihrer einstigen Größe war. Vom „Eri“, dem Oberherrn der Insel, bemerkte Georg Forster nicht, „daß ihm das Volk einige vorzügliche Ehrerbietung erwiesen hätte, und warlich (sic), in einem so armseligen Lande, konnte er sich auch eben keine großen Vorrechte anmaßen, ohne offenbar den natürlichen Rechten des Menschen, zu nahe zu treten, welches gefährliche Folgen hätte hervorbringen können“ (Forster 1983, S. 502).

Dieser knappe Überblick zeigt: Ostpolynesien war genau wie Westpolynesien der Schauplatz von Hierarchisierungsprozessen, die zur Herausbildung von Häuptlingstümern führten. Anders als in Westpolynesien stützten sie sich hier indes nicht auf supralokale Zusammenhänge: die Kontrolle der Prestigegüterzirkulation, sondern auf lokale Prozesse der Machtbildung, in den meisten Fällen: auf den Aufbau von Gefolgschaften und auf militärischen Erfolg. Überall war der Krieg der schnellste Weg an die Spitze des Verbandes, auch wenn der Kreis der Anwärter auf die höchste Position durch genealogische Faktoren eingeengt war; überall aber sorgte der Krieg auch für eine hohe Instabilität der politischen Struktur. Solange sein militärisches Charisma sich bewährte, hatte ein Häuptling erhebliche Rechte. Er konnte Bodenanteile an Verwandte, Freunde und Anhänger verteilen, einen Teil der Ernte als Abgaben beanspruchen, Gefolgsleute als Distrikt- oder Subdistrikthäuptlinge einsetzen oder bestätigen, Jurisdiktionsbefugnisse ausüben, Gemeinschaftsarbeiten organisieren, Tabus verhängen und Ähnliches mehr (Handy 1923, S. 57ff.; Hiroa 1934, S. 107, 123; ders. 1938, S. 161). Zugleich aber musste er sein Charisma permanent bewähren. Unfähige Häuptlinge wurden abgesetzt oder mussten ihre Macht mit anderen Personen teilen, die über mehr *mana* verfügten; unzufriedene Anhänger konnten abwandern und sich anderen Häuptlingen anschließen. An manchen Orten

scheint es sogar zu Aufständen der Gemeinen und – wenn auch meist nur vorübergehend – zur Übernahme des Häuptlingsamtes durch ein Mitglied dieser Schicht gekommen zu sein (Hiroa 1938, S. 145f.). Um dem vorzubeugen, pflegten die Häuptlinge sich vor wichtigen Entscheidungen eingehend mit ihren Gefolgsleuten zu beraten, sodass von Herrschaft im Sinne von Befehl und Gehorsam im Prinzip nicht die Rede sein konnte (Handy 1923, S. 53ff.; Hiroa 1934, S. 110, 123ff.; ders. 1938, S. 157).

Eine Ausnahme in dieser allgemeinen Instabilität scheinen lediglich Tahiti und Hawaii zu sein, und diese beiden sind es denn auch, die am häufigsten als Beispiele für einen Übergang zur Staatlichkeit in Polynesien angeführt werden. Legt man indes die eingangs skizzierten Kriterien zugrunde, an denen die Existenz von Staatlichkeit zu messen ist, so wird man Tahiti gleich aus dieser Reihe ausscheiden können. Die Oberhäuptlinge *(arii rahi)* hatten keine eigene Militärmacht nennenswerten Umfangs, die es ihnen erlaubt hätte, den kleineren Häuptlingen *(arii rii)* Weisungen zu erteilen. Sie waren in allem auf Koalitionen mit den lokalen Autoritäten angewiesen, die sich in ihrer Region einer de-facto-Unabhängigkeit erfreuten (Goldman 1970, S. 187). Obwohl einige Herrscher weltliche und rituelle Funktionen auf sich vereinigten, war ihre Macht doch vielfältig begrenzt: durch den Einfluss der in der *hiva*, einer Art Stammesrat zusammengeschlossenen Unterhäuptlinge, die die Kooperation verweigern und unter Umständen sogar eine Amtsenthebung erzwingen konnten; durch die Kriegerversammlung, die über zentrale Fragen wie Krieg und Frieden, die Ausführung großer Bauvorhaben und dergleichen entschied; und nicht zuletzt durch die Priester, die die Amtseinsetzung in der Hand hatten (Oliver 1974, S. 870, 383f., 1065f.; Handy 1930, S. 48). Nicht einmal in ihrem eigenen Bezirk reichte die Macht der Oberhäuptlinge aus, Abspaltungen zu

verhindern. Von den *manahune*, der untersten Schicht, auf der die ganze Last der Produktion lag, wird berichtet, dass sie ihren Herrn frei wählen konnten und über Freizügigkeit verfügten; manchmal hatten sie sogar Wohnsitze in zwei verschiedenen Verbänden (Oliver 1974, S. 986). Wie prekär die Autorität des ‚sakralen Fürsten' in Wirklichkeit war, zeigt nicht zuletzt das Ritual der Amtseinführung, bei dem der Herrscher in einem bestimmten Abschnitt von nackten Männern und Frauen umringt wurde, die ihn mit ihren Exkrementen zu beschmieren suchten. Oliver interpretiert dies wohl zu Recht als Degradierungszeremonie, die den Herrscher an die Grenzen seiner Macht erinnern sollte (1974, S. 1022f.).

Hawaii scheint dagegen auf den ersten Blick mehr von einem Staat an sich zu haben. Die Ramage-Ordnung, die in so vielen Gesellschaften Polynesiens Adel und Gemeine verband, war zerstört (Hage/Harary 1996, S. 105f.), durch eine „heroische Segmentierung" ersetzt, die eine „Entwertung des Tribalismus" implizierte (Sahlins 1992, S. 56f.) – nach Ansicht von Patricia Crone eine entscheidende Bedingung für den Übergang zu staatlicher Organisation.[62] Hinzu kommen: die starke Polarisierung der Sozialstruktur, die Hawaii als höchst entwickeltes Beispiel für stratiflzierte Systeme erscheinen lässt – nach Fried wie nach Goldman ebenfalls eine conditio sine qua non des Staates; die Existenz eines protobürokratischen Erzwingungsstabes aus Ratgebern, Verwaltern und Aufsehern, die die Befehle der Zentralgewalt ausführen (Kirch 1984, S. 259); endlich die Monopolisierung bestimmter, mit Menschenopfern verbundener Rituale, die dem hawaiianischen Häuptlings- oder Königtum einen „theokratischen" Zug verlieh (Valeri 1985, S. 140ff.). Patrick Kirch, der in seinen älteren Arbeiten den staatlichen Charakter des politischen Systems bestritt, meinte gleichwohl schon damals: „Hawai'i trieb die politische, territorial basierte Transformation der

polynesischen Gesellschaften bis an ihre Grenzen“ (Kirch 1984, S. 258).

Dies alles ist nicht zu bestreiten. Um Hawaii als Staat einzustufen, reicht es jedoch nicht aus. Zunächst muss daran erinnert werden, dass die politischen Autoritäten – die Oberhäuptlinge *(alii-ai-moku)* wie die Häuptlinge der Gaue, Distrikte und Subdistrikte *(alii nui, alii okana, alii-ai-ahupua'a)* – nicht über die Macht verfügten, Abspaltungen zu verhindern. Die Gemeinen *(makaainana)* waren wohl abhängig, aber nicht rechtlos wie die Sklaven *(kauwa).* Sie besaßen Freizügigkeit und konnten, wenn ihr Herr nach ihrer Ansicht seine Macht missbrauchte, zu einem anderen, rivalisierenden *alii* wechseln.[63] Das Gleiche galt für die ranghöheren Gefolgsleute eines Häuptlings, die recht häufig ihren Herrn wechselten, etwa, wenn seine Nahrungsquellen erschöpft waren (Malo 1903, S. 255). Da die *alii* in militärischer Hinsicht auf ihre Gefolgschaften angewiesen waren – es gab kein ‚stehendes Heer‘ – erhielt die Herrschaftsordnung einen starken charismatischen Einschlag, und zwar charismatisch im Sinne des genuinen Charisma. Der Oberhäuptling oder König galt danach zwar als göttlichen Wesens, doch hatte er diese Eigenschaft zu bewähren. Als Maßstab der Bewährung aber gab es nur das Quantum an Unterstützung, das ein Prätendent für sich zu mobilisieren vermochte. Da klare Erbfolgeregelungen fehlten und dank der Eigentümlichkeiten der hawaiianischen Heiratspraktiken stets eine große Zahl von Prätendenten mit gleichen oder beinahe gleichen Ansprüchen bereitstand, war letztlich die Größe der jeweiligen Faktion oder Klientel für die Nachfolge ausschlaggebend. Es gab kein Amt, mit dem ein Gewaltmonopol verbunden war. Vielmehr hatte der „König“ sein Reich immer erst zu erobern, indem er seine Rivalen ausschaltete, um sie anschließend zu opfern (Valeri 1985, S. 159f.). Auch eine Monopolisierung der Heilsmittel gab es nicht, denn obschon der Oberhäuptling über *tapu* verfügte,

musste er sich doch die Ausübung spirituellen Zwangs mit einer Priesterschaft teilen, die großen Tempeln *(heiau)* attachiert war – allen voran den Tempeln Lonos, des Gottes der Fruchtbarkeit, und Kus, der für Krieg und Eroberung zuständig war (Kirch 1990, S. 209; Sahlins 1992, S. 134, 136f., 144).

Der Zwang zur Bewährung des Charisma galt im Übrigen nicht nur für die Phase des Thronwechsels, er galt permanent. Die Herrscher hatten, wie auf Tahiti, mit einem Rat der Häuptlinge zu rechnen, eventuell sogar mit einer Volksversammlung (Malo 1903, S. 259). Sie mussten ständig auf das Auftreten neuer Rivalen aus Seitenlinien gefasst sein, die sich den Umstand zunutze machten, dass regierende Häuptlinge die Neigung besaßen, „to eat the powers of the government too much“ (Sahlins), wodurch sie allgemeine Unzufriedenheit hervorriefen (Kirch 1984, S. 254). Sie mussten im Kampf mit solchen Rivalen siegen, denn: „Ein ‚frommer‘ König ist ein siegreicher König; ein ‚unfrommer‘ König verliert seine Legitimität und endet im Umsturz“ (Valeri 1985, S. 140). Und sie mussten darüber hinaus ständig besorgt sein, ihre Gefolgschaft bei Laune zu halten, was ihnen allzu oft misslang. Die Chronik berichtet jedenfalls von zahlreichen Herrschern, die ihr Leben in ständiger Furcht vor ihren eigenen Untertanen verbrachten (Sahlins 1972, S. 146).

Dass die politische Ordnung Hawaiis im Zeichen eines Zyklus von Zentralisierung und Dezentralisierung stand, von Machtfluktuationen in einem oligopolistisch strukturierten Verband (ebd.), wird durch den starken Anteil von „Antistruktur“ (Victor Turner) bestätigt, der diesem System ein so hohes Maß an Diskontinuität verlieh. Sahlins macht diese Antistruktur zum einen an den anarchischen Zuständen fest, die beim Tode eines *alii nui* oder *alii-ai-moku* einzutreten pflegten,[64] zum andern an dem jährlich wiederkehrenden *makahiki*-Ritual, bei dem die Ordnung rituell suspendiert und wiederhergestellt wurde.

Zu Beginn dieser sich über mehrere Wochen erstreckenden Riten musste der König seinen Platz an eine Verkörperung Lonos, des Gottes der Fruchtbarkeit, abtreten. Er wurde symbolisch entthront und musste sich, zusammen mit den höchsten *alii*, in sein Haus zurückziehen. „Sovereign feasting“, schreibt Valeri, „takes the place of the sovereign sacrifier, the sociability of play Substitutes for the social order that derives from authority and force“ (Valeri 1985, S. 219). Bisweilen konnte das Fest ausarten und der symbolische zu einem tatsächlichen Regizid werden, weshalb manche Könige sich durch eine eigens für diesen Zweck zusammengestellte Leibwache schützten (ebd., S. 220). Im weiteren Verlauf des Zyklus kam es zu symbolischen Kämpfen zwischen den Priestern und Gefolgsleuten Lonos und denen des Königs (Sahlins 1992, S. 115, 122f., 125). Sie gipfelten in einer letzten rituellen Schlacht *(kali'i)*, in der der König, als ‚Eroberer‘ von außen kommend, zunächst ‚exekutiert‘ wurde, indem man Speere auf ihn warf, die er fangen und abwehren musste. Solchermaßen gezähmt und von seinen fremden, ‚wildeh Eigenschaften befreit, konnte er von der Gemeinde aufgenommen und re-inthronisiert werden. Die Rolle des Opfers wurde nun von Lono bzw. dessen Verkörperung übernommen, sodass Fruchtbarkeit und Ordnung sich gleichsam schrittweise einander annäherten (Valeri 1985, S. 225f.; Sahlins 1992, S. 113ff.). Am Ende war die Ordnung wiederhergestellt – jedoch in einem Prozess, der für den Herrscher sowohl am Anfang wie am Ende ein hohes Maß an Risiken enthielt. Die tiefe Instabilität der politischen Ordnung auf Hawaii, ihr Oszillieren zwischen Monokratie, Polykratie und Anarchie, ließe sich schwerlich adäquater symbolisieren. Wenn Sahlins und Kirch in ihren jüngeren Arbeiten dennoch eine Entwicklung zum archaischen Staat zu erkennen glauben, dann ist dem ihre frühere Einsicht entgegenzuhalten, dass ein derartiges System nicht als

Staat bezeichnet werden kann (Sahlins 1972, S. 148; Kirch 1984, S. 261).

[1] Vgl. Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft, hrsg. von Edith Hanke i. Z. m. Thomas Kroll, MWG Bd. I/22–4, Tübingen 2005, S. 469ff.

[2] Vgl. Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften, hrsg. von Hans G. Kippenberg i. Z. m. Petra Schilm, MWG Bd. I/22–2, Tübingen 2001, S. 122. Auf die Relevanz dieses Begriffs sowohl für die Religions- wie die Herrschaftssoziologie wurde die Welt erstmals durch Robert H. Codrington aufmerksam gemacht (The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore, Oxford 1891). Seine Auskunft, *mana* bewirke alles, was die gewöhnliche Macht der Menschen übersteige, außerhalb der üblichen Naturprozesse liege und deshalb auf die Mitwirkung von Geistern und Göttern verweise, ist mit Webers Charismakonzept zu vereinbaren, nicht jedoch die weitergehende Feststellung, es stehe für eine „unpersönliche Macht“ (ebd., S. 118f.). Diese Behauptung wurde zur Grundlage von Maretts Theorie des Präanimismus und diente zugleich der Durkheim-Schule als Bestätigung für ihre Annahme einer unpersönlichen Kraft, die am Ursprung aller Religion, aber auch aller Wissenschaft stehe und ihre letzte Quelle in der „Gesellschaft“ als der Wurzel alles Heiligen habe: vgl. Émile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt am Main 1981, S. 260ff., 357. Spätere Untersuchungen betonten dagegen eher die enge Bindung des *mana* an persönlich gedachte Wesen, darunter auch Geister, und wiesen auf die Nähe zu Glück, Erfolg und sozialem Status hin: vgl. Arthur M. Hocart: Mana, in: Man, Nos. 45–46, 1914, S. 97–101, 100; Ian Hogbin: Mana, in: Oceania 6, 1936, S. 241–274, 265f.; Goldman 1970, S. 10. Der Widerspruch löst sich möglicherweise, wenn man Descolas Konzept des Animismus als eines Identifikationsmusters heranzieht, das beides enthält: die „Idee einer materiellen Kontinuität, die alle Organismen vereint“, und eine Vorstellung vom Körper als einem „ontologischen Differentiator“, der eine Personalisierung und Individuierung ermöglicht: vgl. Philippe Descola: Jenseits von Natur und Kultur, Berlin 2013, S. 198, 202. Für Hawaii hat Valeri übrigens eine Tendenz zur „Routinisierung“ des *mana* konstatiert und damit eine Vokabel gewählt, mit der im Englischen Webers Konzept der Veralltäglichung übersetzt wird (Valeri 1985, 100).

[3] Vgl. Robert R. Marett: The tabu-mana Formula as a Minimum Definition of Religion, in: Archiv für Religionswissenschaft 12, 1909, S. 186–194. Gegen Versuche, diese Sichtweise in die Ausführungen Max Webers hineinzulesen, habe ich mich an anderer Stelle ausgesprochen: vgl. „Herrschaft“ in der Soziologie Max Webers, Wiesbaden 2011, S. 28ff.

[4] Roger M. Keesing: Rethinking Mana, in: JAR 40, 1984, S. 137–148. Vgl. auch ders.: Some Problems in the Study of Oceanic Religion, in: Anthropologica 34, 1992, S. 231–246. Schon Raymond Firth lokalisierte das *mana*-Konzept in einem Spannungsfeld, das durch drei Faktoren bestimmt sei: „Uncertainty in natural phenomena, differential human

ability, dependence upon spirit entities“ (The Analysis of Mana: An Empirical Approach, in: JPS 49, 1940, S. 483–508, 505).

5 Marshall D. Sahlins: Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia, in: CSSH 5, 1963, S. 285–303, 286.

6 Marshall D. Sahlins: Die segmentäre Lineage: zur Organisation räuberischer Expansion, in: Klaus Eder (Hrsg.): Die Entstehung von Klassengesellschaften, Frankfurt am Main 1973, S. 114–152, 123.

7 Vgl. Wilhelm E. Mühlmann: Staatsbildung und Amphiktyonien in Polynesien, Stuttgart 1938; S. Lee Seaton: The Early State in Hawaii, in: Henri J. M. Claessen und Peter Skalnik (Hrsg.): The Early State, The Hague, Paris, New York 1978, S. 269–288; Henri J. M. Claessen: Early State in Hawaii, ebd., S. 441–468.

8 Vgl. Patrick V. Kirch: How Chiefs became Kings. Divine Kingship and the Rise of Archaic States in Ancient Hawai’i, Berkeley 2010.

9 Vgl. Nicholas Thomas: The Force of Ethnology. Origins and Significance of the Melanesia/Polynesia Division, in: CA 30, 1989, S. 27–41; Roger C. Green: Near and Remote Oceania: Disestablishing „Melanesia“ in Culture History, in: Andrew Pawley (Hrsg.): Man and a Half. Essays in Pacific Anthropology and Ethnobiology in Honor of Ralph Bulmer, Auckland 1991, S. 491–502.

10 Vgl. Douglas 1979; Godelier 1987; Godelier/Strathern 1991; Oliver 1973; Allen 1984; Guiart 1963.

11 Vgl. Bruce M. Knauft: South Coast New Guinea Cultures. History, Comparison, Dialectic, Cambridge 1993, S. 67ff.; Oliver 1973; Michael Allen: Homosexuality, Male Power, and Political Organization in North Vanuatu: A Comparative Analysis, in: Gilbert H. Herdt (Hrsg.): Ritualized Homosexuality in Melanesia, Berkeley etc. 1984, S. 83–126.

12 Zu diesem Begriff und zu seinem Gegenstück, ‚downward evolution‘, siehe Bargatzky 1988, der diese Unterscheidung am Beispiel Samoas fruchtbar gemacht hat.

13 Vgl. Jack Golson: Agriculture and Sociopolitical Organization in New Guinea Highlands Prehistory, in: American Review of Anthropology 19, 1990, S. 395–417.

14 Vgl. Matthew Spriggs: Landscape, Land Use and Political Transformation in Southern Melanesia, in: Kirch 1986, S. 6–19.

15 Nancy McDowell: Competitive Equality in Melanesia: An Exploratory Essay, in: JPS 99, 1990, S. 179–204, 180.

16 Vgl. zuletzt Peter J. Sheppard: Lapita Colonization Across the Near/Remote Oceania Boundary, in: CA 52, 2011, S. 799–840; Peter Bellwood: Holocene Population History in the Pacific Region as a Model for World-Wide Food Producer Dispersals, in: CA 52, 2011 (suppl.), S. 563–578; Burley 2013.

17 Vgl. Kirch 1997; Ian Lilley und Jean-Christophe Galipaud (Hrsg.): Le Pacifique de 5000 ä 2000 avant le prîsent. Suppléments à l’histoire d’une colonisation. Actes du colloque Vanuatu, 31 juillet-6 août 1996, Paris 1999; Geoffrey R. Clark, Atholl J. Anderson, Tarisi Vunidilo (Hrsg.): The Archaeology of Lapita Dispersal in Oceania: Papers from the Fourth Lapita

Conference, June 2000 Canberra, Australia, Canberra 2001; Peter J. Sheppard u.a. (Hrsg.): Lapita: Ancestors and Descendants, Auckland 2009.

18 Vgl. Roger C. Green: Lapita, in: Jennings 1979, S. 27–60, 31, 34, 38.

19 Vgl. Kirch 1997, S. 227ff., 254f.; Glenn R. Summerhayes: Obsidian Network Patterns in Melanesia – Sources, Characterisation and Distribution, in: Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association 29, 2009, S. 109–123.

20 Vgl. Friedman 1981, S. 293ff., 287; ders.: General Historical and Culturally Specific Properties of Global Systems, in: Review 15, 1992, S. 335–372, 339ff.

21 Vgl. Ian M. Hughes: New Guinea Stone Age Trade, Canberra 1977; John Burton: Repeng and the Salt-Makers: ‚Ecological Trade‘ and Stone Axe Production in the Papua New Guinea Highlands, in: Man 24, 1989, S. 255–272.

22 Vgl. Bruno David u.a.: Lapita Sites in the Central Province of Mainland Papua New Guinea, in: WA 43, 2011, S. 576–593; Thomas Edward Dutton: The Hiri in History: Further Aspects of Long Distance Motu Trade in Central Papua, Canberra 1982; Geoffrey Irwin: The Emergence of Mailu as a Central Place in Coastal Papuan Prehistory, Canberra 1985.

23 Vgl. Ian Lilley: Prehistoric Exchange Across the Vitiaz Strait, Papua New Guinea, in: CA 29, 1988, S. 513–516.

24 Zum Kula-Ring vgl. die klassische Monografie von Bronislaw Malinowski: Argonauten des westlichen Pazifik, Frankfurt am Main 1979, sowie die erneute Untersuchung von Johnny Persson: Sagali and the Kula. A Regional Systems Analysis of the Massim, Lund 1999. Ferner Kirch 1991, S. 150ff.; Guiart 1963, S. 236f., 643.

25 Vgl. Christophe Sand: Melanesian Tribes vs. Polynesian Chiefdoms: Recent Archaeological Assessment of a Classic Model of Sociopolitical Types in Oceania, in: AP 41, 2002, S. 284–296.

26 Vgl. Kirch 1984, S. 47ff.; ders.: Long-distance Exchange and Island Colonization: The Lapita Case, in: Norwegian Archaeological Review 21, 1988, S. 103–117, 105ff.; Spennemann 1990, S. 229; Janet M. Davidson: Western Polynesia and Fiji: Prehistoric Contact, Diffusion, and Differentiation in Adjacent Archipelagos, in: WA 9, 1977, S. 82–94, 89f.

27 Vgl. David J. Addison und Elizabeth Matisoo-Smith: Rethinking Polynesians Origins: A West-Polynesia Triple-I Model, in: AO 45, 2010, S. 1–12.

28 Vgl. Douglas G. Sutton: Organisation and Ontology – The Origins of the Northern Maori Chiefdom, New Zealand, in: Man 25, 1990, S. 667–692, 687f.

29 Vgl. Frantisek Lichtenberk: Leadership in Proto-Oceanic Society: Linguistic Evidence, in: JPS 95, 1986, S. 341–356, 343, 353.

30 Vgl. David V. Burley: Tongan Archaeology and the Tongan Past 2850–150 B. P., in: JWP 12, 1998, S. 337–392, 365.

31 Vgl. Kirch 1984, S. 19; Bott 1981, S. 12; Everett Lloyd Frost: Fiji, in: Jennings 1979, S. 61–81, 63.

32 Vgl. Geoffrey Clark u.a.: Monumentality and the Development of the Tongan Maritime Chiefdom, in: Antiquity 82, 2008, S. 994–1008.

33 Vgl. David V. Burley: Sport, Status, and Field Monuments in the Polynesian Chiefdom of Tonga: The Pigeon Snaring Mounds of Northern Ha'apai, in: JFA 23, 1996, S. 421–435.

34 Vgl. Friedman/Rowlands 1977, S. 230f. Kirch und Burley, die Tonga als Häuptlingstum einstufen, sehen es immerhin „arguably straddling the hazy boundary between ‚chiefdom' and ‚archaic State'" (Kirch 1990, S. 206; vgl. Burley 1998, S. 368). Als Beispiel für Staatsbildung wird die Entwicklung auf Tonga gedeutet von Christine W. Gailey: Kinship to Kingship. Gender Hierarchy and State Formation in the Tongan Islands, Austin 1987.

35 Um 1500 hatte Tongatapu die äußeren Inseln des Archipels (Niuatoputapu, Niuafo'ou, Futuna und 'Uvea) seiner Kontrolle unterworfen. Wie weit sein Einfluss darüber hinausging, ist strittig. Skeptisch: Burley 1998, S. 375. Anders dagegen Gifford 1929, S. 14f., 71, 205; Goldman 1970, S. 285, 245; Clark/Martinsson-Wallin 2007, S. 36, die eine dauerhafte Beherrschung für wahrscheinlich halten.

36 Vgl. Gifford 1929, S. 102ff., 140ff., 174ff.; Williamson 1924, Bd. 2, S. 379ff.; Goldman 1970, S. 287ff.; Guiart 1963, S. 668, 672.

37 Kajsa Ekholm: „… Sad Stories of the Death of Kings" (1985). Hier zit. nach dem Wiederabdruck in Ekholm Friedman/Friedman 2008, S. 255–280, 274.

38 Vgl. Geoffrey A. Clark und Atholl Anderson (Hrsg.): The Early Prehistory of Fiji, Canberra 2009. Für Samoa vgl. Derek Freeman: Some Observations on Kinship and Political Authority in Samoa, in: AmAnthr 66, 1964, S. 553–568; Jan Hjarnø: Social Reproduction: Towards an Understanding of Aboriginal Samoa, in: Folk 21–22, 1979/80, S. 72–123; Bargatzky 1988; Jeannette Mageo: Myth, Cultural Identity, and Ethnopolitics: Samoa and the Tongan „Empire", in: JAR 58, 2002, S. 493–520. Es wirft ein bezeichnendes Licht auf das von einigen Autoren beschworene „Imperium", dass sich in ihm durchaus nicht nur die Tonganer als den überlegenen Teil betrachteten. Vielmehr kehrten die auf Samoa kursierenden Mythen das Dominanzverhältnis genau um und sprachen den Samoanern den überlegenen Part zu.

39 Vgl. Adrienne L. Kaeppler: Exchange Patterns in Goods and Spouses: Fiji, Tonga, and Samoa, in: Mankind 11, 1978, S. 246–252; Clark/Martinsson-Wallin 2007, S. 35f.; Burley 2013, S. 443.

40 Vgl. Arthur M. Hocart: The Northern States of Fiji, London 1952, S. 90.

41 Arthur M. Hocart: Lau Islands, Honolulu 1929, S. 30.

42 Vgl. Kirch 1984, S. 238f.; Goldman 1970, S. 300f.; zu den phallischen Zügen, die mit dieser Funktion des Hau assoziiert sind, siehe Gunson 1979.

43 Vgl. Marshall D. Sahlins: The Stranger-King or Dumézil among the Fijians, in: JPH 16, 1981, S. 107–132. Hier zit. n. Sahlins 1992, S. 79–104.

44 Vgl. ebd., S. 90ff., 94; Jonathan Friedman: Review Essay zu Marshall Sahlins, Islands of History, in: History and Theory 26, 1987, S. 72–99, 88ff.

45 Vgl. Matthew Spriggs und A. Anderson: Late Colonization of East Polynesia, in: Antiquity 67, 1993, S. 200–217, 209. Die Chronologie Ostpolynesiens ist noch immer nicht völlig gesichert. Während die einen zu einer Jangen' Chronologie tendieren, der zufolge es keine Pause

zwischen der Besiedlung West- und Ostpolynesiens gab, die Cook-Inseln schon um 700 v. Chr., die Marquesas spätestens um die Zeitenwende und die Tuamotu- und Gesellschaftsinseln irgendwann zwischen diesen beiden Daten entdeckt und besiedelt wurden (Irwin 1992, S. 215), favorisieren Spriggs und Anderson wesentlich spätere Daten: zwischen 600 und 950 n. Chr. für die zentralen, nördlichen und östlichen Archipele (wie oben, S. 210f.). Nach jüngsten Untersuchungen erfolgte die Besiedlung erst ab 800 n. Chr. und erreichte erst im 13. Jahrhundert entferntere Inseln wie Neuseeland und die Osterinsel: vgl. Atholl Anderson und Yosihiko H. Sinoto: New Radiocarbon Ages of Colonization Sites in East Polynesia, in: AP 41, 2002, S. 242–257; Patrick V. Kirch: Peopling of the Pacific: A Holistic Anthropological Perspective, in: ARA 39, 2010, S. 131–148, 140f.; Thomas S. Dye: A Model-based Age Estimate for Polynesian Colonization of Hawai'i, in: AO 46, 2011, S. 57–78; Hunt/Lipo 2010, S. 28.

46 Vgl. Paul Wallin und Reidar Solsvik: Marae Reflections: On the Evolution of Stratified Chiefdoms in the Leeward Society Islands, in: AO 45, 2010, S. 86–93; Jennifer G. Kahn und Patrick V. Kirch: Monumentality and the Materialization of Ideology in Central Eastern Polynesia, in: AO 46, 2011, S. 93–104.

47 Vgl. Wilhelm E. Mühlmann: Arioi und Mamaia. Eine ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über polynesische Kultbünde, Wiesbaden 1955, S. 63, 57ff.; Oliver 1974, S. 913ff.

48 Vgl. Yoshihiko H. Sinoto: The Marquesas, in: Jennings 1979, S. 110–134, 131; Melinda S. Allen: Revisiting and Revising Marquesan Culture History: New Archaeological Investigations at Anaho Bay, Nuku Hiva Island, in: JPS 113, 2004, S. 143–196.

49 Barry V. Rolett: Marquesan Monumental Architecture: Blurred Boundaries in the Distinction between Religious and Residential Sites, in: AO 45, 2010, S. 94–102.

50 Vgl. Patrick V. Kirch: Chiefship and Competitive Involution: The Marquesan Islands of Eastern Polynesia, in: Timothy K. Earle (Hrsg.): Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology, Cambridge 1991, S. 119–145, 125f., 131; vgl. auch Thomas 1988, S. 59f.; ders. 1990, S. 109ff.

51 Vgl. Friedman 1981, S. 295; Patrick V. Kirch u.a.: Cultural Chronology in Mangareva (Gambier Islands), French Polynesia: Evidence from Recent Radiocarbon Dating, in: JPS 112, 2003, S. 119–140.

52 Atholl Anderson und Ian Smith: The Transient Village in Southern New Zealand, in: WA 27, 1996, S. 359–371.

53 Lian 1987, S. 455ff.; Goldman 1970, S. 32; Janet M. Davidson: Maori Prehistory: The State of the Art, in: JPS 92, 1983, S. 291–307, 302.

54 Vgl. Raymond Firth: Primitive Economics of the New Zealand Maori, London 1929, S. 396ff.; Janet M. Davidson: New Zealand, in: Jennings 1979, S. 222–248, 243f.

55 Vgl. Matthew Schmidt: The Commencement *of pa* Construction in New Zealand Prehistory, in: JPS 105, 1996, S. 441–460.

56 Walter u.a. 2006, S. 285. Unter einem *hapu* ist eine endogame Familiengruppe zu verstehen, die zwischen 200 und 300 Mitglieder umfassen konnte.

57 Vgl. Robert J. Hommon: Social Evolution in Ancient Hawaii, in: Kirch 1986, S. 55–68, 57.

58 Jonathan Friedman: Captain Cook, Culture and the World System, in: JPH 20, 1985, S. 191–201, 200. Zur Dyarchie vgl. Valerio Valeri: Diarchy and History in Hawaii and Tonga, in: Jukka Siikala (Hrsg.): Culture and History in the Pacific, Helsinki 1990, S. 45–79.

59 Vgl. Colin Richards u.a.: Road my Body Goes: Re-creating Ancestors from Stone at the Great Moai Quarry of Rano Raraku, Rapa Nui (Easter Island), in: WA 43, 2011, S. 191–210.

60 Vgl. Christopher M. Stevenson: The Socio-Political Structure of the Southern Coastal Area of Easter Island: AD 1300–1864, in: Kirch 1986, S. 69–77, 76.

61 Vgl. Patrick Carlton McCoy: Easter Island, in: Jennings 1979, S. 135–166, 160.

62 Vgl. Patricia Crone: The Tribe and the State, in: John A. Hall (Hrsg.): States in History, Oxford 1986, S. 48–77, 73.

63 Vgl. Ian Hogbin: Law and Order in Polynesia. Reprint Hamden 1934, S. 248.

64 Es war üblich, dass in diesem Fall die gesamte Bevölkerung zehn Tage lang Amok lief, Häuser anzündete, Eigentum zerstörte, andere in wilder Rage verletzte oder tötete und sich selbst verstümmelte. Die Unterschiede zwischen den Rängen und zwischen den Geschlechtern wurden aufgehoben, Tabus systematisch überschritten, sodass alle Ordnung verschwunden zu sein schien: vgl. Sahlins 1992, S. 55; Valeri 1985, S. 220f.

2. Andengebiet

Umweltbedingungen

Als Paradebeispiel für die begünstigenden Wirkungen der umweltbedingten Abgegrenztheit firmiert in Carneiros Theorie zur Entstehung des Staates Peru bzw. das Andengebiet.[1] Seine Darlegungen beziehen sich dabei vor allem auf die Küstentäler, doch kann man das Argument auch für den Großraum im Ganzen geltend machen, der nach drei Seiten deutlich abgegrenzt ist: im Westen durch den Pazifischen Ozean; im Osten durch die tropischen Regenwälder Amazoniens; im Süden durch die oasenfreie wasserlose Salpeterwüste an der Küste sowie die halbwüstenhafte Puna de Atacama mit ihren abflusslosen Salzpfannen. Weniger schroff ist die Grenze nur nach Norden: Hier geht das peruanische Kernland in eine schmale, weit nach Kolumbien reichende Zone mit Hochgebirgsvegetation *(páramo)* über. Da diese Zone indes aufgrund ihrer hohen Feuchtigkeit weder Lamazucht noch Chunokonservierung (s.u.) zulässt, waren einer Ausbreitung der typisch andinen Lebensformen auch in dieser Richtung Schranken gesetzt.[2] Die starke Fragmentierung der nördlichen Anden in separate ökologische Zonen von oft nur geringer Ausdehnung stand darüber hinaus einer Bildung größerer sozialer Einheiten entgegen, sodass die geografische Grenze zugleich als

kulturelle Scheidelinie fungierte.[3] Im Norden wurde die Ebene des Häuptlingstums nicht überschritten, während es in Peru und Bolivien mehrmals zur Bildung von Staaten kam.[4]

In der Geografie wird dieser Großraum bisweilen in acht Zonen untergliedert.[5] Für die hier verfolgten Zwecke reicht jedoch die Grobgliederung in *costa, sierra* und *montaña* aus. Unter *montaña* versteht man die bewaldeten Ostabfälle der Anden, die in niederen Lagen Anbaumöglichkeiten für tropische Produkte wie Coca bieten. An sie schließt in westlicher Richtung die *sierra* an, die Bergwelt der Anden, die auf dem 19./20. Breitengrad eine Ausdehnung von mehr als 900 km erreicht, bevor sie sich nach Norden hin allmählich verjüngt. Über die beiden Hauptketten, die West- und Ostkordillere, führt kein Pass unter 4000 m. Dazwischen breitet sich, auf einer durchschnittlichen Höhenlage von 3300–3900 m, die Puna aus, eine dünn besiedelte tropische Hochgebirgssteppe, in deren höheren Lagen nur Viehzucht (Lamas) möglich ist – eine in ihrer Bedeutung oft unterschätzte Produktionsweise.[6] In der tieferen Puna gedeihen Knollengewächse, die durch verschiedene Behandlungstechniken zu Chuño konserviert werden und in dieser Form eine wichtige Ernährungsreserve darstellen. Da die Punaböden außerordentlich nährstoffreich sind, ist in noch tieferen Lagen der Anbau von Mais möglich, bei künstlicher Bewässerung sogar auf unbeschränkte Zeit ohne Brache. Insbesondere in den großen Talbecken, die an verschiedenen Stellen durch Flüsse gebildet werden (Cajamarca, Callejón de Huaylas, Huánuco, Mantaro, Cuzco u.a.), führte die hohe Fruchtbarkeit des Bodens zu starken Bevölkerungsverdichtungen, die sich allerdings wegen der meist nur geringen Ausdehnung der Täler häufig auf ein einziges Zentrum beschränkten.[7]

Bei der *costa* schließlich handelt es sich um die schmale Zone zwischen der Küstenkordillere und dem Pazifik, die sich von der Sechura-Wüste bis zur Nordgrenze Chiles erstreckt. Obgleich diese Zone zu den niederschlagsärmsten der Erde gehört, verfügt sie doch über zwei Vorteile, die eine Besiedelung begünstigten. Das Fischvorkommen ist wegen der Meeresströmungen in diesem Gebiet äußerst reichhaltig, und dank der zahlreichen kleineren, von den Anden her kommenden Flüsse ist auch die Wasserzufuhr gesichert, sodass sich eine auf Bewässerung basierende Oasenkultur entwickeln konnte. Das Gebiet vom Lambayeque bis zum Huarmey, die sogenannte Nordküste, enthält die größten zusammenhängenden Nutzflächen und wurde deshalb zum Schauplatz bedeutender Kulturen wie der Mochica und Chimú, von denen die Letztere auf ihrem Höhepunkt rund zwei Drittel der bewässerten Küstenzone kontrollierte. Weniger begünstigt waren die Zentralküste vom Fortaleza bis zum Cañete und die Südküste bis zum Yauca, doch entstanden auch hier wichtige Zentren, insbesondere in den Tälern des Chillón, Rímac, Lurín, Ica und Nazca.[8]

Verglichen mit Ozeanien boten sich also bedeutende Chancen, doch waren die Restriktionen ebenfalls nicht gering. Sowohl an der Küste wie in der Sierra waren die bebaubaren Flächen, gemessen an den großen Alluvialebenen der Alten Welt, eher klein, sodass die Bevölkerungsentwicklung schnell an ihre Grenzen stieß. Hinzu kamen temporäre Gefährdungen durch Erosion, Klimaschwankungen, tektonische Verlagerungen und zyklische Veränderungen der Luft- und Wasserströmung an der Küste (EI Niño), die bisweilen katastrophische Dimensionen annahmen und grundlegende Veränderungen des Siedlungsmusters auslösten, bisweilen sogar das Herrschaftsgefüge zum Zusammenbruch brachten, wenn sie als Versagen des magischen Charisma interpretiert wurden.[9] Dass immer wieder zeremonielle Zentren von der

Bevölkerung verlassen, Tempel und Herrschaftsresidenzen niedergebrannt oder rituell zerstört wurden, steht nur zu oft in direktem oder indirektem Zusammenhang mit solchen Katastrophen: so etwa gegen Ende von Moche V, in Pampa Grande um 700 n. Chr. oder in Sicán 400 Jahre später.[10] Alle diese Gründe sprechen dafür, von den verschiedenen vorliegenden demografischen Schätzungen die niedrigeren vorzuziehen. Die Bevölkerungszahl des vorspanischen Andengebietes dürfte deshalb eher bei 4 bis 6 Millionen als bei 9 bis 12 Millionen gelegen haben.[11]

Auch dem interregionalen Verkehr setzten die Naturbedingungen deutliche Schranken. Die großen Talbecken in der Sierra waren durch steile, von tiefen Schluchten zerklüftete Hochgebirgsketten getrennt, über die nur wenige und zumeist äußerst beschwerliche Pässe führten. Die gleiche separierende Wirkung hatten an der Küste die Wüsten zwischen den einzelnen Flusstälern. Interregionale Beziehungen waren damit sicher nicht ausgeschlossen, wie die weite Verbreitung bestimmter lokaler Produkte wie Spondylusmuscheln oder Obsidian bezeugt. Immerhin fällt auf, dass die Gestaltung dieser Beziehungen in den Hauptregionen unterschiedlich ausfiel. Während es an der Küste, insbesondere im heutigen Ecuador, schon früh eine Schicht von erblichen Kaufleuten *(mindaláes)* gab, die auf eigene Initiative und eigene Rechnung den Güteraustausch vermittelten (Salomon 1986, S. 102ff.), blieb die Wirtschaft im Hochland Subsistenzwirtschaft autarker Gemeinden, zwischen denen weder eine Spezialisierung noch ein nennenswerter Marktaustausch stattfand, auch wenn die neuere Forschung dies eher als Ergebnis einer gezielten Strategie der Inka sieht und Marktbeziehungen nicht mehr so strikt ausschließt wie früher.[12] Um an Statusobjekte heranzukommen, deren Ursprungsort in der Regel an der Küste lag, blieb den Eliten der Sierra nur der Weg der

militärischen Expansion oder der Gründung von Niederlassungen in tieferen Lagen – eine Praxis, die seit John Murra unter der Bezeichnung des „vertikalen Archipels“ geführt wird, inzwischen allerdings weniger als Mittel zur Sicherstellung der ökonomischen Anpassungsfähigkeit ganzer Populationen gedeutet wird, denn als Methode, solche Güter zu akquirieren, die für die Aufrechterhaltung der politischen Machtstrukturen wichtig waren.[13] Wie immer es darum bestellt sein mag: Hochlandverbände wiesen von Anfang an eine Tendenz in Richtung Küste auf, wohingegen sich die Expansion der Küstenstaaten primär in ‚horizontaler‘ Richtung entlang der Küste vollzog und offenbar zu keinem Zeitpunkt auf die Sierra übergriff (T. L. Topic 1982, S. 281; Shimada 1987; 1999, S. 385). Das rechtfertigt es, beide Regionen getrennt voneinander zu betrachten.



Karte 2: Andengebiet

Die Küstenstaaten bis zur Inkazeit

Über die ersten Stadien der Verbandsbildung im Andenraum lässt sich nicht viel Genaues sagen.[14] Einigermaßen sicher ist nur, dass sie sich an der Küste vollzogen, und hier vornehmlich in der mittleren Region,

die im Vergleich mit der Nord- und der Südküste über das ausgewogenste Verhältnis von maritimen und agrarischen Ressourcen verfügte.[15] Schon in der präkeramischen Periode bildeten sich hier sesshafte Gemeinden, die hauptsächlich vom Fischfang lebten und daneben in geringerem Umfang Landwirtschaft betrieben.[16] Als bislang älteste Fundstätte gilt die Huaca Prieta, ein künstlicher Hügel, mit dessen Bau nach jüngsten Erkenntnissen schon im 6. Jahrtausend begonnen wurde. Die zunächst 5 m hohe, in einer weiteren Bauphase im 5./4. Jahrtausend auf 8–10 m erhöhte Anlage wurde offenbar für Begräbnisrituale und Feste genutzt. Erst in den Phasen IV und V (4.–2. Jahrtausend) kamen Grabkammern und eine Rampe hinzu, wie sie auch für andere Stätten typisch waren.[17] Unter diesen ragen drei heraus: Aspero im Supe-Tal, dessen Anlagen etwa 15 ha umfassten und aus sechs Hügelplattformen bestanden, deren größte eine Grundfläche von 40 × 40 m hatte und 4 m hoch war;[18] El Paraíso an der Mündung des Chillón mit mehr als 50 ha und mehreren Gebäudekomplexen, von denen die zwei größten einen Umfang von 250 × 50 × 5 m besaßen;[19] und vor allem der mehrere Täler übergreifende und rund 30 Fundstätten aufweisende Norte-Chico-Komplex, dessen größtes Bauwerk, die Pirámide Mayor von Caral (Río Supe), 160 × 150 × 18 m maß.[20]

Zumindest für El Paraíso und Caral ist anzunehmen, dass der Bau solcher Monumente allein auf der Basis einer lokal begrenzten Ökonomie und ohne jeden Zwang nicht durchführbar war. Vermutlich übten die Eliten beider Zentren über die Bevölkerung der angrenzenden Täler eine gewisse Hegemonie aus und rekrutierten dort Arbeitskräfte sowie Ressourcen. Da auch die architektonische Struktur sich deutlich von kleineren Anlagen unterschied und wesentliche Züge späterer Zentren antizipierte (Korridore, Magazine etc.), könnte die Ebene des Häuptlingstums

schon hier überschritten worden sein, wofür auch die Kontinuität der Organisation spräche.[21]

Die Diskussion hierüber ist jedoch anhaltend kontrovers.[22] So sieht Ruth Shady, die Leiterin der Ausgrabungen in Caral, deutliche Indizien für die Existenz eines Staates, dessen Autorität von den verschiedenen Gemeinden des Supe-Tals anerkannt wurde, während nach Haas und Creamer die Beweislage dafür nicht hinreichend ist.[23] Nach ihrer Einschätzung überschreiten die Stätten des Norte-Chico-Komplexes wohl das Niveau von Häuptlingstümern, lassen sich aber auch nicht dem Typus des Staates zuordnen, schon deshalb nicht, weil es sich um prinzipiell gleichrangige Orte handelte, die in keiner hegemonialen Beziehung standen. Im Lichte der hier verwendeten idealtypischen Entwicklungskonstruktion ließe sich zwar argumentieren, dass konische Klanstaaten durchaus auf relativ engem Raum im Plural auftreten können, doch ist angesichts der undeutlichen Indizienlage Zurückhaltung geboten.

Gegen Ende der präkeramischen Periode wurden fast überall die direkt an der Küste gelegenen Siedlungen aufgegeben und durch neue Niederlassungen weiter im Landesinneren ersetzt, die nunmehr vorwiegend auf Bewässerungslandwirtschaft basierten, allerdings in der Regel Satelliten an der Küste behielten (Pozorski/Pozorski 2008, S. 614). Durch diese Verlagerung wurde nicht nur die Subsistenz auf eine stabilere Grundlage gestellt. Es eröffnete sich vielmehr zugleich die Möglichkeit einer Steigerung der Surplusproduktion, die unter den Bedingungen der schon für das Häuptlingstum typischen Vertikalisierung der Verwandtschaftsstrukturen die Akkumulationschancen des Zentrums erheblich ausweiten musste. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass jetzt an mehreren Stellen Monumentalbauwerke entstanden, die El Paraíso und Caral nicht viel nachstanden oder es sogar

übertrafen: z.B. das wenige Kilometer südlich von El Paraiso gelegene La Florida mit einer Plattform von 250 × 60 × 30 m, deren Bau 500 bis 1000 Arbeitskräfte in einem Zeitraum von zwei Jahren benötigt haben muss; Caballo Muerto im Moche-Tal mit acht Hügelplattformen, deren größte 120 × 100 × 18 m umfasste, sowie Pampa de las Llamas-Moxeke und Sechín Alto im Casma-Tal.[24] Auch das 20 km weiter südlich gelegene Las Haldas gehört mit seinen Hauptgebäuden in diese Phase.[25] Für die Zentralküste schätzt Burger mindestens 15 U-förmige Plattformen und 30 weitere Komplexe mit großen Plattformen und versenkten kreisförmigen Plazas.[26]

Die Anlagen waren überall nach einem ähnlichen Muster konstruiert. Im Mittelpunkt lag stets ein großer, rechteckiger Platz *(cancha)*, der an drei Seiten umbaut und nach der vierten Seite offen war. Die beiden langen Seiten des Rechtecks wurden durch abgeflachte Pyramiden gebildet; an der kurzen Seite befand sich die zentrale, erheblich höhere Pyramide. Lathrap interpretiert diese U-förmige Bauweise als Symbol für den aufgerissenen Rachen eines Kaimans, der in der andinen Ikonografie eine herausragende Rolle spielt; wie die ‚axis mundi' in der chinesischen Frühzeit habe dieses Symbol die Funktion, das unstrukturierte Feld der übernatürlichen Kräfte „in einen scharf ausgerichteten, zweidimensionalen Kraftstrom oder -fluß" zu verwandeln.[27] Ob diese Hypothese zutrifft, mag dahingestellt bleiben. Dass magische Erwägungen indes eine Rolle beim Bau dieser Anlagen spielten, wird durch die einheitliche, nur durch astronomische Berechnungen zu bewerkstelligende Nord-Nordostorientierung bestätigt, die dorthin wies, wo die Quellen der Flüsse lagen.[28] Die Abstufung der Zugangsmöglichkeiten, die auf den Plazas groß, auf dem Gipfel der Hügelplattformen indes stark restringiert waren, deutet auf die Monopolisierung wichtiger Heilsgüter durch

eine Elite hin.[29] Heroen- oder Ahnenverehrung ist ebenfalls wahrscheinlich (Pozorski/Pozorski 1987, S. 43).

Quellen, Flüsse, Seen, aber auch Berge hatten im Weltbild der Andenpopulationen eine animistische Bedeutung, wenn man dies im Sinne jener relationalen Epistemologie versteht, die Kommunikation nicht als exklusiv menschliche Angelegenheit auffasst, sondern als Beziehung, an der auch Orte und Dinge als gleichermaßen belebt gedachte Wesen teilhaben (Sillar 2009, S. 369). Im Unterschied zum cartesianischen Weltbild mit seiner strikten Trennung von *res extensa* und *res cogitans* waren hier die Grenzen zwischen Personen, Dingen und Orten nicht klar gezogen. Sie alle galten als Träger von *camay* bzw. *camaquen*, einer lebenspendenden Kraft, die von der neueren Forschung als „andiner Vetter von *mana*" gedeutet wird, womit sie in die Nähe von Max Webers Definition des Charisma rückt.[30] Das gesamte semantische Feld von *camay* wie auch der rituelle Kontext, in dem es stand, verband durchgängig „Existenz, Belebung und materielles Wohlergehen mit Begriffen von Hierarchie, Befehl und orakelhafter Kommunikation" (Gose 1996a, S. 10). Ihre höchste Dichte und Wirksamkeit erreichte diese Kraft in den *huacas* bzw. *wak'as*, Bergen oder Quellen, die zugleich als die Orte *(pacarinas)* galten, aus denen die Sippengründer, die Ahnen hervorgegangen waren.[31] Ihnen folgten die *mallquis*, die Mumien der kürzlich Verstorbenen, deren Verwahrungsplätze meist ebenfalls als Ursprungsorte des sozialen und politischen Lebens gedacht wurden. Am unteren Ende gab es die „personal/family divinities", die größtenteils privat waren und entweder im Haus ihrer Bezugspersonen blieben oder mitgeführt wurden.[32] Auch der Herrscher wurde oft als ‚Quelle des Lebens' *(camaquen)* beschrieben, während man von den Menschen, deren Leben er erhielt, als *camasca*, d. i. belebt sprach. Letzteres galt auch für die Medien der Orakel oder andere Spezialisten, deren Trancezustände als intensivierte Form derselben belebenden Kraft galten, die auch auf gewöhnliche Sterbliche wirkte (Gose 1996a, S. 9). Dabei handelte es sich nicht nur um eine spirituelle Beziehung, „weil sie klar Konzepte der materiellen Erhaltung einschloß, die besondere Gruppen von Menschen mit spezifischen Lokalitäten verband" (ebd.). Die Menschen waren dafür verantwortlich, die Berge *(apus)* und die Erde *(pachamama)* mit Nahrung zu versorgen, weil sie nur dann damit rechnen konnten, ihrerseits genährt zu werden: ein Muster, das Bill Sillar als „mutual consumption" bezeichnet hat. Von daher die zentrale Bedeutung der Opferrituale, von daher der häufige Rückgriff auf Rauschmittel wie Chicha oder Halluzinogene als Medien, mit den außeralltäglichen Kräften zu kommunizieren, von daher endlich auch die Rolle der sympathetischen Magie, von der man sich die Herstellung einer Verbindung zwischen Menschen, Dingen und Orten erwartete (Sillar 2009, S. 370ff.). Ob und ggf. in welchem Umfang diese animistischen Identifikationsmuster bereits von solchen des Analogismus überlagert wurden, wie Philippe Descola dies zumindest für die Inka-Zeit als gesichert ansieht,[33] muss hier dahingestellt bleiben.

Schon früh begannen einige dieser Kultstätten auf Kosten ihrer Nachbarn zu expandieren. Im Casma-Tal stieg Sechín Alto zur überlegenen Macht auf, die an der Spitze einer mindestens dreistufigen Siedlungshierarchie stand (mit Pampa de las Llamas-Moxeke und Tankachi-Konkán als sekundären, Sechín Bajo und Cerro Sechín als tertiären Zentren), über eine Bevölkerung von etwa 18.000 Einwohnern sowie weiteren 5000 im Umland verfügte und wohl auch auf das Arbeitskräftepotenzial des benachbarten Nepeña-Tals zurückgreifen konnte – genug, um den bis dahin größten Zeremonialkomplex mit einer Hügelplattform von 250 × 300 × 35 m und vier Plazas zu errichten. An der Spitze dieses Verbandes stand eine herrschende Lineage, die ihre Hegemonie über nahezu ein halbes Jahrtausend zu behaupten vermochte, bis sie um 1400 infolge von internen Streitigkeiten sowie vermutlich einer der vielen El Niño-Katastrophen schwächer wurde und unter die Herrschaft eines neuen Hegemons mit Sitz in Las Haldas kam. Zwei weitere tälerübergreifende Verbandsbildungen könnten vom Moche- und Supe-Tal ausgegangen sein. Über die hierokratische Natur dieser Verbände, die weit mehr in monumentale Bauwerke mit magisch-rituellem Zweck als etwa in Bewässerungssysteme investierten, besteht Einigkeit.[34] Ihre außergewöhnliche Stabilität und Dauer in Verbindung mit den Hinweisen auf eine Monopolisierung des Zugangs zu den Heilsgütern machen es wahrscheinlich, dass man es nicht mehr mit Häuptlingstümern oder gar egalitären Gemeinschaften zu tun hat, wie einige meinen,[35] sondern mit konischen Klanstaaten. Insbesondere Sechín Alto rechtfertigt es nach Ansicht der Ausgräber, vom wahrscheinlich frühesten Staat der Andenwelt zu sprechen.[36]

Über das weitere Schicksal dieser Staaten besteht keine Klarheit. Shelia Pozorski sieht für die Zeit kurz nach der Jahrtausendwende Indizien für eine Invasion aus dem

Hochland, der zuerst die Zentren des Casma-Tals zum Opfer gefallen seien. Die neue herrschende Gruppe habe die theokratische Ordnung durch eine überwiegend ‚militaristische' Form der Regierung ersetzt und anschließend die Täler vom Nepeña bis zum Huarmey unterworfen. Die großen Hügelplattformen wurden entweiht, an ihre Stelle traten Anlagen deutlich säkulareren Zuschnitts (S. Pozorski 1987, S. 25ff.). In den weiter nördlich gelegenen Tälern des Santa und des Virú wurden die Dörfer vielfach befestigt oder durch Forts auf nahe gelegenen Hügeln geschützt (Moseley 1992, S. 163). Zu den kriegerischen Auseinandersetzungen kam um 500 v. Chr. eine Flutkatastrophe, die das Charisma der Herrscher und die Glaubensvorstellungen schwer erschüttert haben dürfte (Burger 1987, S. 142f.). Dies würde immerhin erklären, weshalb die Küstenstaaten in den letzten beiden Jahrhunderten des Frühen Horizonts unter den Einfluss eines neuen externen Kults gerieten, der von Chavín de Huantar im Hochland ausstrahlte (s.u.). Allerdings war die stabilisierende Wirkung dieses neuen Kults nicht von Dauer. Zu Beginn der Frühen Intermediären Periode (200 v. Chr. −600 n. Chr.) waren die meisten älteren zeremoniellen Komplexe an der Küste aufgegeben (Conklin/Moseley 1987, S. 147).

Zur selben Zeit entstanden jedoch neue Zentren in anderen Tälern, sodass der Kreislauf von Neuem begann. Noch in der Salinar- und Gallinazo-Phase (ab ca. 400 v. Chr.) kam es in den Tälern von Chicama, Virú und Moche zu einer Bevölkerungsverdichtung im Gebiet von Gallinazo und Cerro Arena. Beide Stätten zeichneten sich durch komplexe Architektur, ausgedehnte Bewässerungssysteme und eine Einwohnerzahl von jeweils mehreren Tausend aus.[37] Zugleich tauchten Befestigungen auf, welche anscheinend die Funktion hatten, die Täler insgesamt vor Angriffen aus dem Hochland zu schützen (T. L. Topic 1982, S. 260; Topic/Topic 1987). Da innerhalb der

Täler das verstreute Siedlungsmuster fortbestand, liegt indes kein Anlass vor, diese Entwicklung als Indiz für eine zentripetale Phase und damit als Vorbedingung für die Entstehung von „urban territorial states" im Sinne der epigenetischen Zivilisationstheorie zu interpretieren.

Aus diesem Grund verblieb auch die Kultur der Mochica, die sich ab der Zeitenwende im Moche-Tal bildete und bis zum 9. Jahrhundert bestand, noch in der Entwicklungssequenz, die durch die Prädominanz der Rangvergesellschaftung bestimmt ist. In diesem Fall allerdings machte sich neben dem im engeren Sinne magischen Charisma auch das militärische Charisma geltend, bildete sich doch in Reaktion auf die ständigen Überfälle aus dem Hochland eine Kriegerschicht, die in den beiden ersten Jahrhunderten nach der Zeitenwende nach und nach die Invasoren zurückdrängte und die wichtigsten Stätten der Gallinazo-Kultur besetzte.[38] In Moche III (300–450 n. Chr.) wurde mit dem Bau eines etwa 30 km langen Kanals begonnen, der in der Folgezeit durch weitere Kanäle ergänzt wurde. Durch dieses neue Bewässerungssystem wurde ein Areal von gut 6000 ha für die Landwirtschaft erschlossen und die bebaubare Fläche um zwei Fünftel vergrößert. Billman schätzt, dass auf diese Weise die Reproduktionsgrundlagen für 2000 Familien geschaffen wurden, womit gleich mehreres erreicht wurde: eine Vergrößerung des Arbeitskräftereservoirs, mit dessen Hilfe der Ausbau des zeremoniellen Zentrums – der Huaca del Sol und der Huaca de la Luna – ins Werk gesetzt werden konnte;[39] eine Steigerung des landwirtschaftlichen Mehrprodukts, das im Wege der Redistribution zum Aufbau eines handwerklichen, auf Keramik und Metallarbeiten spezialisierten Sektors genutzt wurde;[40] und eine Erweiterung des kriegerischen Potenzials, konnten die Herrschenden, die das Land verteilt hatten, doch nun im Gegenzug mit militärischer Gefolgschaft rechnen.[41]

In der Forschung ist unbestritten, dass die Mochica dieses Potenzial für eine Expansion ihrer Herrschaft nutzten. Kontrovers ist allerdings, wie weit diese Herrschaft reichte.[42] Am besten belegt ist die Unterwerfung der nächstgelegenen Region im Norden, des Chicama-Tals, das mit der Huaca Cao Viejo und der Huaca El Brujo wie eine Replikation des Mochezentrums wirkt.[43] Für die weiter im Norden gelegenen Täler (Jequetepeque, Lambayeque, La Leche) ist zwar ein gewisser Einf uss der Mochica anzunehmen, doch wird die lange Zeit vorherrschende Annahme einer Eroberung nicht mehr geteilt. Wenn es je eine Einheit der nördlichen und südlichen Sphäre gegeben haben sollte, so war diese nur von kurzer Dauer und wich zwischen 300 und 400 n. Chr. einer getrennten Entwicklung (Chapdelaine 2011, S. 193). Für die nördliche Sphäre geht Shimada von zwei größeren Verbänden aus, die in ethnischer Hinsicht gleich oder verwandt, politisch dagegen voneinander unabhängig gewesen seien.[44] Für das Jequetepeque-Tal nimmt Castillo B. sogar eine Fragmentierung in mehrere politische Verbände an, die einen hohen Grad an politischer und wirtschaftlicher Autonomie besessen und sich nur zeitweise zu „opportunistic states“ zusammengeschlossen hätten (Castillo B. 2010, S. 83, 85). Was die Ausdehnung nach Süden angeht, gibt es nahezu für jedes Tal bis zum Huarmey eine Pro- und eine ContraPosition. Statt dies im Einzelnen durchzudeklinieren, sei exemplarisch auf die gegensätzliche Sichtweise hingewiesen, die in Bezug auf das in geringer Entfernung von Moche gelegene Virú-Tal besteht. Hier sind sich Shimada und Bawden ganz sicher über eine Eingliederung in die Moche-Sphäre, während Millaire nur diplomatische Beziehungen und eine allenfalls indirekte Kontrolle gelten lassen will.[45] Steve Bourget sieht sich aufgrund seiner Untersuchungen in Huancaco, dem wichtigsten Zentrum im Virú-Tal, dazu genötigt, die

These zu bestreiten, dass der Staat im Moche-Tal zwischen dem 6. und 8. Jahrhundert der einzige im südlichen Teil der peruanischen Nordküste gewesen sei.[46] Dass es sich bei dem von den Mochica errichteten Herrschaftsgebilde um einen territorial zusammenhängenden Staat, gar um ein „Imperium“ gehandelt hätte,[47] ist nach alledem wenig wahrscheinlich. Der Sache am nächsten dürf e das Urteil von Quilter und Castillo B. kommen, dass jedes Tal unterschiedlichen Entwicklungspfaden folgte, ohne jemals eine politische Zentralisierung zu erleben.[48]

In einer älteren Arbeit ist Jeffrey Quilter noch einen Schritt weitergegangen und hat Zweifel an der staatlichen Qualität des von den Mochica errichteten Herrschaftsverbands geäußert (Quilter 2002, S. 187f.). Es lässt sich jedoch schwerlich bestreiten, dass die Eliten dieses Verbandes zumindest im Moche- und im Chicama-Tal die Mittel des legitimen psychischen und physischen Zwangs monopolisierten und fähig waren, sie auch in einem weiteren Areal einzusetzen. Dafür sprechen nicht so sehr die Monumentalbauten als solche, zu denen im Prinzip auch ein Häuptlingstum imstande gewesen wäre,[49] sondern vor allem die lange Dauer – nahezu 800 Jahre – und die erfolgreiche Durchsetzung eines Kultes, der auf öffentlich zelebrierte Menschenopfer und feierliche Begräbnisse der Elite zentriert war. Dass die gesamte Anlage der Huacas sich grundlegend von früheren Phasen unterschied und für die Bevölkerung nur mehr Zuschauerrollen zuließ,[50] lässt mindestens auf einen konischen Klanstaat schließen, während das große Gewicht, das rituellen Gütern und Kultparaphernalien in dieser „economy of prestige“ zukam (Castillo B. 2010, S. 88), sogar ein staatliches Prestigegüter-System denkbar erscheinen lässt. In diese letztere Richtung deuten auch einige andere Faktoren: die relativ geringe Einwohnerzahl von Moche, die nur wenig über 10.000 gelegen haben

dürfte,[51] sowie das Fehlen von Märkten, Händlern und Kaufleuten.[52] Auch die von T. L. Topic angedeutete Aufgabenteilung zwischen der Huaca de la Luna und der Huaca del Sol würde gut dazu passen.[53] Jeffrey Quilter hat dies zwar dahingehend eingeschränkt, dass die Belege für eine Arbeitsteilung nicht zwingend sind und beide Huacas auch für beide Aufgabenbereiche zuständig gewesen sein könnten. Die Existenz eines asymmetrischen Dualismus stellt allerdings auch er nicht infrage (Quilter 2002, S. 175).

Endlich könnte auch der, wie man heute weiß: nicht plötzliche, sondern sich über zwei Jahrhunderte hinziehende Niedergang von Moche auf dieser Linie gedeutet werden, als Folge wachsender Spannungen zwischen dem Primärzentrum und aufstrebenden Subzentren (Chapdelaine 2011, S. 197f.). In den Tälern des Zaña und des Jequetepeque entstanden in dieser Zeit zahlreiche befestigte Anlagen, die auf verschärfte kriegerische Konflikte schließen lassen (Dillehay 2001, S. 262). Im Chicama- und im Santa-Tal florierte die Moche-Kultur auch nach der Aufgabe der Huacas de Moche weiter, während im Moche-Tal selbst um 700 der flussoberhalb gelegene Ort Galindo einen schnellen und dramatischen Aufstieg erlebte, der bis ins 9. Jahrhundert anhielt.[54] Die Schwächung der südlichen Moche wiederum dürfte nicht unwesentlich zum Aufstieg von Pampa Grande im nördlicher gelegenen Lambayeque-Tal beigetragen haben (Shimada 1987; 1994, S. 117ff.).

Einer ähnlichen Dynamik gehorchte auch der Staat der Chimú, der sich gegen Ende des Mittleren Horizonts (600–1000 n. Chr.) als eine Art „rejuvenated Moche Valley polity“ zu formieren begann (T. Pozorski 1987, S. 118), jedoch in einigen Punkten durchaus originäre Züge zeigte. Diese betreffen vor allem die Ausdehnung dieses Staates, Größe und Gestalt seiner Hauptstadt sowie die

Herrschaftsstruktur. In einer ersten Phase, die von 900 bis 1050 gedauert haben mag, konsolidierten die Chimú ihre Herrschaft im Moche-Tal und investierten kräftig in den Aufbau eines Bewässerungssystems, durch das gut 200 km^2 landwirtschaftlicher Nutzfläche erschlossen wurden, etwa 30–40 % mehr als heute (T. L. Topic 1990, S. 190; Moore/Mackey 2008, S. 787). Ihre Hauptstadt, Chan Chan, dürfte zu diesem Zeitpunkt der Residenz eines konischen Klanstaates entsprochen haben, die auf einen zeremoniellen Mittelpunkt ausgerichtet war: die Huaca Higo (Netherly 1990, S. 483). Die Bevölkerungszahl mag bei etwa 7000 Menschen gelegen haben, die sich überwiegend der Landwirtschaft widmeten und mit ihrem Mehrprodukt die Existenz einer Elite sicherten (Topic/Moseley 1983, S. 160, 167).

Als um 1100 eine El-Niño-Katastrophe das gesamte Bewässerungssystem zerstörte und eine Senkung des Grundwasserspiegels bewirkte, entschieden sich die Chimú-Herrscher für eine radikale Umstellung ihres Bedarfsdeckungssystems (Moseley 1992, S. 260). Zwischen 1130 und 1200 eroberten sie die nächstgelegenen Täler vom Jequetepeque im Norden bis zum Santa im Süden und errichteten, was Alan L. Kolata eine „extractive tribute economy“ genannt hat (Kolata 1990, S. 135, 142): ein System räuberischer Appropriation fremder Ressourcen, und zwar sowohl von Gütern des täglichen Bedarfs als auch von Statusgütern. Um 1370 wurden auch noch die Lambayeque-Region und weitere Gebiete im Norden unterworfen, sodass sich die Herrschaft der Chimú schließlich über ein Gebiet von 1000 Kilometern erstreckte.[55] Das Motiv der Expansion dürfte auch in diesem Fall vor allem das Interesse an Prestigegütern gewesen sein, war doch ihr Hauptziel das reiche Sicán im Norden, das seit dem 10. Jahrhundert als Zentrum der Metallwarenproduktion berühmt war und über ein weit

gespanntes, von Cajamarca im Hochland bis Ecuador reichendes Netz von Handelsverbindungen verfügte, über das insbesondere die als Opfergabe und Statusartikel begehrte Spondylus-Muschel distribuiert wurde.[56] Die Chimú begnügten sich nicht einfach mit einer Unterwerfung dieses Zentrums, sondern siedelten zahlreiche Handwerker nach Chan Chan um, dessen Einwohnerzahl dadurch sprunghaft auf 30.000–35.000 stieg (Topic/Moseley 1983, S. 164, 167). Im 14. Jahrhundert war Chan Chan mit einem urbanen Kern von 6 km^2 und einem Siedlungs areal von 20 km^2 zur größten Stadt des südamerikanischen Kontinents geworden.

In mancher Hinsicht scheint dieser Prozess der Entwicklungslogik eines Prestigegüter-Systems zu entsprechen. Es gibt Indizien dafür, dass sich wie vielleicht schon bei den Moche der Herrschaftsapparat in einen mehr säkularen und einen mehr rituellen Sektor spaltete und die für Systeme dieser Art typische Form eines asymmetrischen Dualismus annahm (Netherly 1990, S. 482ff.). Das Auftauchen von sekundären Zentren wie Farfan im Norden und V-124 im Süden könnte dann als Beleg für die zentrifugale Phase und der anschließende Ausbau von Chan Chan als ein solcher für den Umschlag in die zentripetale Phase gedeutet werden (Moseley 1990, 21f.). Die Faktenlage erlaubt solche weitreichenden Folgerungen jedoch nicht. Die These von der dualistischen Organisation ist archäologisch nicht zwingend belegbar und daher in diesem Fall nach wie vor Gegenstand von Kontroversen.[57] Ein zentripetaler Prozess ist zwar erkennbar, unterscheidet sich aber von dem Muster, das für die Umwandlung von Prestigegüter-Systemen zu erwarten ist. Der Ausbau von Chan Chan scheint einzig auf Kosten der bisherigen regionalen Zentren erfolgt zu sein und auf das Siedlungsmuster an der Küste insgesamt keine Auswirkungen gehabt zu haben; selbst in der vermutlich

reichsten Region, im Lambayeque-Tal, lag das Verhältnis von Stadt- zu Landbevölkerung unverändert bei 5000: 123.000 (Schaedel 1978, S. 47). Die Chimú saugten gleichsam überall die handwerklichen Spezialisten ab und zwangen sie, sich in ihrer Residenz niederzulassen, wo sie mit dort gespeicherten Nahrungsmitteln versorgt wurden und dafür Prestigegüter herzustellen hatten. Kolata ist deshalb zuzustimmen, wenn er mit Blick auf das Wachstum Chan Chans urteilt: „Insgesamt wurden Umfang und Komplexität dieser Architektur durch den politischen und ökonomischen Erfolg der individuellen Monarchen von Chimor bestimmt, nicht durch innere oder eigenständige Mechanismen des Bevölkerungswachstums“ (Kolata 1983, S. 357).

Chan Chan selbst entsprach in nichts dem Typus des städtisch-territorialen Staates. Es gab keine repräsentative Plaza, keine Hauptstraße, keine gemeinsame Wasserversorgung, keine Verteidigungsanlagen und keine Stadtviertel. „Die Teile von Chan Chan“, so William Conklin, „scheinen weit wichtiger zu sein als das Ganze.“[58] Bei diesen Teilen handelte es sich überwiegend um einen neuen architektonischen Typus, die sogenannten *ciudadelas*: große, von der Außenwelt abgeschlossene und zwischen 67.300 und 212.000 m^2 umfassende Adobe-Komplexe, die über au sgedehnte Speicherräume, Labyrinthe von Korridoren und zahlreiche administrative Kontrollpunkte *(audiencias)* verfügten und anscheinend eine Schlüsselstellung im redistributiven Wirtschaftssystem von Chan Chan innehatten.[59] Da jeder dieser (je nach Zählung) neun oder zehn Komplexe Küchen und Haushaltsreste aufwies, hat man es wahrscheinlich mit den Palästen der Herrscher zu tun, die hier mit ihren Lineages residierten (Moore/Mackey 2008, S. 784). In sieben dieser wohl nacheinander errichteten Gebäude fanden sich darüber hinaus auch Begräbnisplattformen, die vermutlich

die Gebeine der Herrscher enthielten,[60] sodass Palastfunktion und Memorialarchitektur ineinander übergingen, möglicherweise in zeitlicher Sukzession.[61] In der starken Abschottung dieser *ciudadelas* nach außen, der im Innern eine Trennung des rituellen Bereichs vom Verwaltungsbereich entsprach, sieht Kolata Anzeichen dafür, dass sich die Herrschaftsstruktur in den letzten Phasen von Chimor in Richtung eines „göttlichen Königtums" entwickelte, in dem der Herrscher in maximaler Distanz nicht nur zu seinen einfachen Untertanen, sondern auch zur Elite stand (Kolata 1990, S. 140ff.).

Mit dem auf James Frazer zurückgehenden Begriff des göttlichen Königtums verbinden sich freilich in der anthropologischen Literatur Merkmale, für die es in diesem speziellen Fall keine Belege gibt. Dazu gehören neben der räumlichen Seklusion: der königliche Inzest, der rituelle Königsmord und die Unterwerfung der Person des Herrschers unter zahlreiche Tabus.[62] Kajsa Ekholm hat darüber hinaus zeigen können, dass es sich bei diesen Merkmalen um typische Verfallsformen handelt, die aus dem Verlust der Kontrolle des Herrschers über den externen wie internen Handel mit Prestigegütern resultieren – eine Konstellation, welche ihrerseits als Ergebnis von Peripheralisierungsprozessen gesehen werden muss.[63] Von alledem findet sich im Fall von Chimor keine Spur, sodass man den Begriff des göttlichen Königtums besser vermeiden sollte, auch wenn die Anlage der *ciudadelas* und die Begräbnispraxis nur so zu verstehen sind, dass die Sterblichkeit der Herrscher geleugnet wurde (Moore 2004, S. 118). Eine idealtypische Betrachtung hat keine Probleme damit, in der Entwicklung des Chimú-Staates eine Abwandlung des Prestigegüter-Systems zu sehen, die durch räuberische Expansion und eine dadurch

ermöglichte Hypertrophie des zentralen Oikos verursacht wurde.[64]

Die Hochlandstaaten bis zur Inkazeit

Auch in der Sierra setzte die Bildung zeremonieller Zentren schon im späten Präkeramikum ein – mit geringerer Kontinuität in den südlichen Zentralanden (Asana), mit größerer im mittleren Hochland im Rahmen der Tradition von Kotosh (Huaricoto, La Galgada, Piruru und Kotosh selbst).[65] Die Anlage von Kotosh bestand aus zwei künstlichen Hügeln, deren größter 14 m hoch war und eine dreistufige Plattform aufwies (Burger 1992, S. 47). Eine über die lokale Ebene hinausreichende Ausstrahlungskraft erlangte jedoch erst das bereits erwähnte Chavín de Huantar, das auf einer Höhe von ca. 3000 m über dem Meeresspiegel im zentralen Hochland lag, am Eingang des Tals von Conchucos und am Zusammenfluss zweier Ströme, was die ihm zugeschriebene „machtvolle spirituelle Bedeutung" erklären mag (Burger 2008, S. 684). In den ersten beiden Phasen seiner Geschichte (Urubarriu, Chakinani, ca. 900–400 v. Chr.) war Chavín ein kleiner Ort von wenigen Hektar Ausdehnung und einigen Hundert Einwohnern. Erst in der dritten und letzten Phase (Janabarriu, ca. 400–250 v. Chr.) dehnte es sich auf eine Fläche von 40–50 ha und eine Bevölkerungszahl von 2000–3000 Einwohnern aus.[66]

Damit war Chavín sicherlich eines der größeren Zentren des Frühen Horizonts, wenn auch längst nicht so groß wie Sechín Alto an der Nordküste, dessen Plattform ihr Gegenstück in Chavín um das 15-fache übertraf.[67] Für militärische Operationen großen Stils war die Bevölkerungsbasis von Chavín zu schmal, selbst wenn man

berücksichtigt, dass es auf die Bewohner der umliegenden Dörfer zurückgreifen konnte. Sein Einfluss dürfte sich deshalb mehr auf die Glaubensvorstellungen beschränkt haben, wobei ihm möglicherweise zugute kam, dass das Prestige der Küstenzentren seit der Flutkatastrophe von 500 v. Chr. erschüttert war.[68] Mithilfe einer neuartigen, um monströse Hybride kreisenden Symbolik, einer beeindruckenden Architektur und Kulten, bei denen rituelle Kämpfe stattfanden und vielleicht auch psychotropische Drogen zum Einsatz kamen (Burger 2008, S. 687f.), gelang es Chavín, zahlreiche Gemeinden von der Wirkungsmächtigkeit seines Charisma zu überzeugen und zu einem Orakel oder mehr noch zu einem Pilgerzentrum zu werden, dessen Einfluss sich sowohl vertikal über die verschiedenen ökologischen Zonen Zentralperus als auch horizontal längs der Küste erstreckte.[69] Wenn es sich dabei bereits um einen Staat handelte, woran Richard L. Burger erhebliche Zweifel anmeldet,[70] dann um eine sehr kleine Version eines konischen Klanstaates mit Ansätzen zum Übergang in ein Prestigegüter-System, worauf neben der Präsenz von Statusgütern wie Obsidian oder Spondylus- und Strombus-Muscheln die dualistischen Züge im Pantheon deuten.[71] Als sich um 200 v. Chr. neue Regionalkulturen an der Küste zu bilden begannen, schwand der Einfluss von Chavín jedoch sehr schnell dahin.[72]

Ganz andere Proportionen wies die zweite Macht auf, die während des Mittleren Horizontes (600–1000 n. Chr.) im Hochland Gestalt annahm. Ihr Zentrum lag im Ayacucho-Tal, das zwischen 562 und 594 wie auch andere Regionen eine anhaltende Trockenheit erlebte.[73] Diese war vermutlich der Auslöser für eine Konzentration der Bevölkerung in Wari (span. Huari), dessen Herrscher sich besonders geschickt darin zeigten, die landwirtschaftliche Produktivität zu verbessern, indem sie neue Techniken des

Terrassenbaus und einer effizienteren Nutzung des Wassers förderten[74] – eine Konstellation, die sich vor dem Hintergrund der vorangegangenen Not und auf der Folie eines Weltbildes, das die Verehrung der Ahnen mit derjenigen bestimmter heiliger Plätze (*huacas*) verband, im Sinne einer ungeheuren Steigerung des Charisma auswirken musste.[75]

Es dürfte dieser singulären Konstellation zu verdanken sein, dass sich Wari binnen Kurzem in ein quantitativ wie qualitativ präzedenzloses Gebilde verwandelte. Mit einem Kern von etwa 2,5–3 km^2 und einer Bevölkerung von 20–40.000 Einwohnern war es nicht nur die bis dahin größte prähistorische Stadt im Andengebiet (Isbell 2008, S. 750). Es war auch darin singulär, dass es seinem ganzen Design nach auf soziale Schließung angelegt war (Schreiber 2001, S. 92). Weiträumige Plazas für öffentliche Rituale fehlten hier ebenso wie Hügelplattformen, die als Eliteresidenzen hätten dienen können. Stattdessen drängten sich auf engstem Raum mehrstöckige rechteckige Gebäude mit offenen Patios, fanden sich lange enge Galerien und schachbrettförmige Muster, die auf keinen ersichtlichen Mittelpunkt ausgerichtet waren.[76] Tempel und Paläste waren kaum unterscheidbar von gewöhnlichen Wohngebäuden. „Waris Eliten scheinen sich mit Palästen und Zeremonialbauten zufrieden gegeben zu haben, die wenig mehr waren als vergrößerte Versionen der traditionellen Häuser aus Stein. Als sie sich auf die Errichtung megalithischer Bauwerke verlegten, scheinen sie dieselben privat oder verborgen gehalten zu haben, so daß sie nur von einigen wenigen Auserwählten erlebt werden konnten, innerhalb großer abgeschotteter Gelände. Es kann wenig Zweifel daran geben, daß das ‚Haus' das primäre Symbol der Verwandtschaftsgruppen von Wari war."[77]

Die gestiegene Bevölkerung musste versorgt, das Charisma bewährt werden – strukturelle Zwänge, die am besten im Wege der Expansion zu bewältigen waren. Begnügte man sich zunächst mit einer Intensivierung der landwirtschaftlichen Produktion in den benachbarten Tälern, so führte das Interesse an Statusgütern bald zum Aufbau eines handwerklichen Sektors, in dem polychrome Töpferware und Textilien gefertigt wurden. Über sekundäre Zentren und politisch administrierten Handel fanden diese Erzeugnisse weite Verbreitung im Andengebiet. Die meisten dieser sekundären Zentren lagen in der Sierra, doch ist für das Moquegua-Tal an der peruanischen Südküste eine Kolonie belegt.[78] Deutlich in Richtung Wari weisen auch die Grabanlagen des etwa 300 km nördlich von Lima gelegenen El Castillo de Huarmey, in denen erst kürzlich die Überreste von 60 Personen entdeckt wurden, von denen drei Frauen königliche Insignien aufweisen.[79] Dass sich der Einfluss von Wari in südlicher Richtung über eine Entfernung von mehr als 500 km nachweisen lässt, in nördlicher Richtung sogar über 800 km, ist für manche Archäologen ein Beweis dafür, dass Wari die Hauptstadt eines „militaristischen, expansionistischen Verbandes“ (Isbell) war, der als „Imperium“ bezeichnet werden muss und damit demselben Typus zuzuordnen ist wie die Reiche des Alten Orients, Alexanders des Großen oder der Römer:[80]

„Insgesamt stimmen die verfügbaren Daten mit der Interpretation überein, daß Wari ein imperialistischer Staat war. Es kontrollierte ein sehr großes Territorium, von Cuzco bis Cajamarca im Hochland, und wahrscheinlich auch noch die Küste. In ethnischer und ökologischer Hinsicht durch große Verschiedenheiten gekennzeichnet, dehnte es sich sehr schnell aus und dauerte vielleicht nur 150 Jahre. Vor allem aber gibt es gute Belege für eine direkte politische Kontrolle Waris über eine Reihe

getrennter Regionen; diese werfen ein Licht auf die direktesten Formen der Kontrolle durch Wari innerhalb des gesamten Mosaiks verschiedener Kontrollmechanismen.“[81]

Derart starke Deutungen sind freilich nur möglich, weil mit einem äußerst vagen Begriff von Imperium operiert[82] und jedes Nachdenken über die Frage vermieden wird, wie sich imperiale Herrschaft ohne ausdifferenzierten militärischen Zwangsapparat und einen Verwaltungsstab realisieren lässt. Denn selbst Autoren, die für Wari von einer eindeutigen expansionistischen Tendenz ausgehen, räumen doch ein, dass es keinerlei Evidenz für spezifisch militaristische Akte gibt (Glowacki/Malpass 2003, S. 432). Damit soll nicht gesagt sein, dass die Expansion gänzlich ohne Anwendung von Gewalt verlief, wogegen verschiedene Hinweise auf Menschenopfer, etwa von gefangen genommenen Kindern, sprechen, doch scheinen diese Aktivitäten eher in einem magisch-rituellen Kontext gestanden zu haben.[83] Was die für Wari typische polychrome Keramik betrifft, deren Verbreitung als Beleg für eine zentrale Kontrolle genommen wird, so wurde sie nicht selten vor Ort hergestellt und beweist letztlich nur, dass es sich um einen prestigereichen Stil handelt (Jennings 2010, S. 44). Dasselbe gilt für die architektonischen Elemente, die teils schlicht kopiert wurden, teils unabhängig von Wari entstanden.[84] Die rund 20 größeren Orte, die als administrative Zentren des Imperiums herhalten müssen, sind von der neueren Forschung deutlich herabgestuft worden. In einem informativen Überblick hat Justin Jennings demonstriert, wie schwach die Beweislage für die Existenz einer administrativen Hierarchie ist. In Pikillaqta, dem mit 47 ha größten dieser Zentren im Tal von Cuzco, sei nur rund ein Viertel bewohnt gewesen, und auch Viracochapampa und Huaro seien bei näherer Betrachtung als „schwache Kandidaten für regionale Verwaltungszentren“ anzusehen.

Zwingende Belege für das Vorhandensein großer Magazine gebe es ebenso wenig wie für die Stationierung von Truppen. Und was die kleineren Zentren angehe, so seien viele von ihnen von lokalen Eliten erbaut und unterhalten worden, die auf diese Weise versucht hätten, vom Prestige Waris und seiner materiellen Kultur zu profitieren.[85]

In einem von ihm herausgegebenen Sammelband, dessen Beiträge überwiegend das Fehlen einer Kontrolle durch Wari notieren oder das Verhältnis zwischen Wari und den örtlichen Eliten eher durch Verhandlung und Interaktion als durch Herrschaft bestimmt sehen, schlägt Jennings vor, die unzweifelhaft gegebene überregionale Ausstrahlungskraft des Ortes als Zeichen für eine vormoderne Form von „Globalisierung“ zu deuten, bei der einerseits eine bestimmte Kultur aufgrund ihres hohen Prestiges adaptiert, andererseits aber zugleich den lokalen Bedingungen angepasst und umgedeutet wurde, so dass man es mit einem anhaltenden Kampf zwischen lokalen und globalen Identitäten zu tun hat (Jennings 2010, S. 39). Da „Globalisierung“ jedoch allzu starke Anklänge an Weltsystemtheorien hat, erscheint es angemessener, auf den Typus des Prestigegüter-Systems zu rekurrieren, der weder Zentrum-Peripherie-Strukturen noch einen größeren Grad Kommerzialisierung impliziert, gleichwohl eine expansive Dynamik aufweist.[86] Damit ließe sich auch den gegensätzlichen Befunden Rechnung tragen, die Wari entweder im Zeichen rein ritueller oder rein säkularer Strukturen sehen, sind Prestigegüter-Systeme doch durch ihre Tendenz zur Differenzierung, ja zum Dualismus bestimmt.[87]

Wird im Fall von Wari die säkulare Orientierung meist über- und die rituelle Orientierung unterschätzt, so verhält es sich bei dem etwa zeitgleich entstandenen Staat von Tiwanaku genau umgekehrt.[88] Der am Südufer des Titicaca-Sees in einer Höhe von 3800 m gelegene Ort

entwickelte sich im 2./3. Jahrhundert n. Chr. aus zwei Siedlungskernen zu einem von mehreren zeremoniellen Zentren, das ab dem 5. Jahrhundert alle anderen in der Region zu überragen begann. Zu diesem Aufstieg mögen verschiedene Faktoren beigetragen haben: der Niedergang konkurrierender Zentren wie Pukara am Nordufer des Sees; eine Erhöhung des Seespiegels, die zu einer Verlagerung des Wegenetzes führte, und nicht zuletzt die Entwicklung innovativer ritueller Praktiken und Symbole, die in einer neuartigen Ikonografie und Keramik sowie Steinskulpturen und Paraphernalien zum Ausdruck kamen und bald auch in einer Reihe präzedenzloser Monumente ihren Niederschlag fanden: dem massiven, aus einem einzigen Andesitblock herausgehauenen Sonnentor, gewaltigen Monolithen, die vermutlich die mythischen Ahnen der dominierenden Lineages darstellten, einem halbunterirdischen Tempel, der eine idealisierte soziale und kosmische Ordnung symbolisierte, und nicht zuletzt den großen Hügelplattformen von Akapana im Nordosten und Pumapunku im Südwesten, mit deren Bau etwa zeitgleich im 5. Jahrhundert begonnen wurde (Janusek 2008, S. 97ff., 105, 113, 119, 129). Das alles unterschied Tiwanaku sehr stark von Wari und begründet die Einschätzung, es sei weniger ein Staat als „a prestigious and profoundly spiritual macrocommunity“ gewesen, ein zeremonielles Zentrum nach der Art von Pachacamac, darauf ausgerichtet, Pilger anzuziehen und zu beeindrucken (ebd., S. 248; ähnlich Isbell 2008, S. 748, 753f.). Auch die im Vergleich zu Wari deutlich geringere Einwohnerzahl − 10–20.000 Einwohner um 700 – wird als Beleg für diese These angeführt.[89]

Mit Blick auf die gewaltigen Arbeitsleistungen, die der Bevölkerung abverlangt wurden, wird man freilich die Behauptung skeptisch aufnehmen, dies alles sei bis zum Jahre 800 ohne jeglichen Zwang, auf rein konsensuellem Wege geschehen (Janusek 2008, S. 166). Die in Tiwanaku

ansässigen Eliten, daran erinnert Alexei Vranich zu Recht, ließen ihre zunehmend elaborierten architektonischen Ensembles in der klaren Absicht errichten, den Rest der Bevölkerung zu beeindrucken und in eine auf Expansion angelegte Herrschaftsordnung zu inkorporieren (Vranich 2006, S. 134). Diese Expansion beschränkte sich nicht auf das unmittelbare Hinterland, dessen Siedlungsmuster schon im 7. Jahrhundert n. Chr. eine klare vierstufige Hierarchie aufwies (Janusek 2008, S. 172). Sie griff vielmehr deutlich darüber hinaus und manifestierte sich seit dem 8. Jahrhundert in der Gründung von Kolonien in weit entfernten Regionen wie dem Cochabamba-Tal in Bolivien, dem Azapa-Tal in Nordchile und dem Moquega-Tal in Südperu.[90]

Die Motive für diese Expansion sind unschwer zu erkennen. Es ging um die Versorgung der wachsenden Bevölkerung des Zentrums mit Nahrungsmitteln, um die Monopolisierung strategischer Ressourcen wie Obsidian, der in den Anden, anders als in der Alten Welt, ausschließlich für die Produktion von Steinwerkzeugen genutzt wurde und damit für die Monumentalarchitektur unentbehrlich war,[91] und nicht zuletzt um Güter mit ritueller Bedeutung wie Coca, halluzinogene Drogen und Mais, aus dem Chicha gewonnen wurde. Die erforderlichen Äquivalente wurden in Tiwanaku und seinem unmittelbaren Umland durch einen ausgedehnten, auf die Herstellung von Textilien, Keramik und Metallprodukten spezialisierten handwerklichen Sektor und eine stark intensivierte landwirtschaftliche Produktion bereitgestellt.[92] Einige Autoren messen dabei der staatlichen Organisation große Bedeutung zu, während andere Produktion und Austausch vom Archipelago-Modell bestimmt sehen, das den lokalen *ayllus* wie den „ayllus in diaspora“ die zentrale Rolle zuweist. Einigkeit besteht immerhin darin, dass es sich um einen nicht marktförmigen Austausch handelte.[93]



Karte 3: Andengebiet

Wenn es zutrifft, dass die soziale Gliederung in Tiwanaku durchweg aus hierarchisch angeordneten Segmenten bestand,[94] zugleich aber legitimen physischen und psychischen Zwang nicht ausschloss, dann bietet der Typus des dualistischen Staates, des Prestigegüter-Systems auf

staatlicher Stufe, den geeigneten Bezugspunkt, um die vorhandenen Informationen zu bündeln. Darauf deutet die zentrifugale Tendenz, die seit dem 7./8. Jahrhundert zu beobachten ist, deutet der Umstand, dass sich die Expansion weniger auf das militärische als auf das magisch-rituelle Charisma stützte (Goldstein 2005, S. 308), deutet vor allem der asymmetrische Dualismus, der in vielfacher Weise zum Ausdruck kam: in der Einteilung der Bevölkerung in Hälften unterschiedlichen Ranges (ebd., S. 297, 309, 314f.; Janusek 2008, S. 175), in der Ikonografie, die weibliche und männliche Figuren kontrastierte (Janusek 2008, S. 97), in der Tendenz, den Monumenten des Zentrums unterschiedliche Funktionen zuzuweisen. So fiel dem Pumapunku-Komplex zunehmend die Rolle eines „ritual gate-way“ zu, einer Art Theater, das ankommende Besucher durch seine imposanten Kulissen beeindrucken und ihnen eine leicht verständliche Botschaft vermitteln sollte (Vranich 2006, S. 121), während die oberste Plattform der Akapana zum Wohnsitz und zur Begräbnisstätte einer dominierenden Lineage umgewandelt wurde (Kolata 1993, S. 114ff.). Der östliche Teil des Komplexes wurde um 800 zu einem ausgedehnten Sektor umgebaut, auf dem die Elite von ihr gesponserte Feste und Trinkgelage veranstaltete (Janusek 2008, S. 152).

Auch der Niedergang von Tiwanaku vollzog sich ganz nach dem Muster, das von einem Staatsgebilde zu erwarten ist, dessen Legitimität primär auf veralltäglichtem magischem Charisma beruhte. Als im 10./11. Jahrhundert die Bewährung ausblieb, sei es aufgrund nachlassender Kontrolle über die supralokalen Bedingungen der (Re-)Produktion, sei es infolge klimatischer Veränderungen, zog sich die Bevölkerung ins Umland zurück. Die Wohnsitze der Elite wurden systematisch niedergelegt, die Monumente ihres Schmucks beraubt, Steinskulpturen zerschlagen oder rituell enthauptet (Janusek 2008, S. 294f.). Dass dieses Schicksal ungefähr zur gleichen Zeit

auch Wari und seine Dependancen ereilte, deutet auf übergreifende Ursachen hin, für die es jedoch noch keine wirklich überzeugende Erklärung gibt. Die gern angeführte Trockenheit, die im Titicaca-Becken den Seespiegel drastisch sinken ließ, setzte erst später, um 1100 ein (ebd., S. 293), mag sich aber immerhin schon früher ausgewirkt haben, insofern sie einer Fortsetzung der Akkumulation Schranken setzte. Sollte dies so gewesen sein, war es freilich nicht die Umwelt als solche, die für den Niedergang ausschlaggebend war, sondern die damit verbundene Enttäuschung von Erwartungen.

Der Inka-Staat

In historischen Darstellungen der Inka-Zeit dominierte lange eine Sichtweise, die wie eine Illustration zu Max Webers Ausführungen über das genuine Charisma erscheint. Aus dem Nichts seien im frühen 15. Jahrhundert im Tal von Cuzco Wiraqocha Inka und sein Sohn Pachakuti aufgetaucht, hätten die verschiedenen ethnischen Gruppen geeint und die traditionellen Rivalen, die Chanka, ausgeschaltet. Unter Pachakuti hätten Inka-Armeen das südliche Hochland und das Gebiet um den Titicaca-See erobert und anschließend die zentrale peruanische Küste unterworfen. Seine Nachfolger, Thupa Inka Yupanki und Wayna Qhapac, hätten die Herrschaft der Inka im Norden bis Ecuador ausgedehnt, im Süden bis nach Chile und Nordargentinien, nach Osten bis in die *montaña*. Als Pachakuti den Thron bestieg, heißt es in einer populären Darstellung, waren die Inka „nur eine bescheidene Dorfgemeinschaft; bei seinem Tod besaßen sie das mächtigste Reich der Welt.“[95] Ein Reich, das sich über mehr als die halbe Länge des Kontinents erstreckte, ein in

der vorindustriellen Welt einzigartiges Straßennetz von mehr als 40.000 km Länge besaß, überall durch Forts, Garnisonen, Kontrollpunkte, Magazine und Kuriere präsent war und fähig war, Tausende von Arbeitskräften für den Transport gewaltiger Steinblöcke von Cuzco bis Ecuador zu mobilisieren.[96]

So richtig damit die Abfolge der Ereignisse getroffen ist, der Anfang ist es nicht. Auch wenn sich vom Aufstieg der Inka aufgrund fehlender schriftlicher Quellen wohl niemals ein exaktes Bild gewinnen lassen wird, haben doch die in den 80er- und 90er-Jahren im Gebiet um Cuzco durchgeführten archäologischen Surveys gezeigt, dass die Region bis etwa zur Wende vom 10. zum 11. nachchristlichen Jahrhundert zum Einflussbereich von Wari gehörte, das mit Pikillaqta über eine Basis südwestlich von Cuzco verfügte.[97] Der Einfluss von Wari mag sich dabei auf die rituelle und die ökonomische Ebene beschränkt haben, könnte aber, wenn Wari denn ein Prestigegüter-System war, auch den asymmetrischen Dualismus verstärkt haben, der für die Inka, wie für viele andere Verbände der Region, prägend war.

Auf die Bedeutung dieser Struktur für die soziopolitische Organisation wird noch näher einzugehen sein. Hier ist zunächst festzuhalten, dass der Niedergang von Wari im Tal von Cuzco und dessen Umgebung einschneidende Veränderungen auslöste. Unter der Leitung der ersten Inka-Herrscher wurde das landwirtschaftliche Potenzial durch den Bau neuer Terrassen und Bewässerungsanlagen erweitert, die Bevölkerung nahm zu und konzentrierte sich in rasch wachsenden Dörfern. Ein mehrstufiges Siedlungssystem entstand, das zunächst aus einer Reihe von großen Dörfern bestand, die sich um Cuzco als Zentrum gruppierten, bald darauf aber auch sekundäre Zentren kannte; Cuzco selbst lag mit etwa 50 ha bereits nahe am Umfang, den es auf dem Höhepunkt der Inka-

Herrschaft besitzen sollte.[98] Nimmt man hinzu, dass die Verwandtschaftsstruktur dem Muster des konischen Klans entsprach,[99] dann ist die Annahme gerechtfertigt, dass sich im Becken von Cuzco zwischen 1000 und 1300 eine Sequenz im Sinne der zum charismatischen Staat führenden Entwicklungskonstruktion vollzog. Damit passt jedenfalls zusammen, was über die Funktionen des Herrschers bekannt ist, die zunächst nicht so sehr auf militärischem als auf rituellem Gebiet lagen, galt er doch als „Mittelpunkt aller öffentlichen Zeremonien", als „einziger Vermittler zwischen der Bevölkerung der Anden und den kosmogonischen Kräften des Himmels",[100] dem selbst übermenschliche Eigenschaften zugeschrieben wurden, etwa die Fähigkeit, an mehreren Orten zugleich zu sein oder im Wege der magischen Ansteckung seine Essenz auf alles zu übertragen, was er berührte.[101] Genauer heißt es bei Zuidema:

„Der König wurde als unmittelbarer Repräsentant der Sonne auf Erden angesehen, vom Augenblick seiner Thronbesteigung bis zu seinem Tod oder seiner Absetzung. Als Sohn der Sonne trank er ihr zu und brachte sie dazu, ihren lebensspendenden Regen zu senden; als Sohn der Erde bewahrte er durch sein heftiges Trinken vor einer Flut. Der König hielt die Gaben der Natur im Gleichgewicht und vermittelte so zwischen Gesellschaft und Natur. Die Nähe oder der Abstand des Königs zu allen sozialen Klassen und Rängen wurde durch einen genealogischen Code definiert […] Auf diese Weise vermittelte der König, der über alle herrschte, nicht nur zwischen seinen Nachkommen und der Sonne, sondern auch zwischen seinen Ahnen und der letzteren."[102]

Diese Rolle des Herrschers strahlte auf seine Residenz Cuzco aus, die ihre Bedeutung denn auch nicht den ökonomisch-demografischen Differenzierungs- und Reintegrationsprozessen verdankte, wie sie der Typus des

„urban territorial state“ voraussetzt. Cuzco wies zwar eine der eindrucksvollsten Befestigungsanlagen Altamerikas auf (Saqsaywaman), doch hatte diese bezeichnenderweise nicht die Stadt, sondern ein weiter oberhalb errichtetes Schatzhaus zu schützen. Mit ihrem Bau wurde außerdem erst begonnen, als Cuzco längst zur Vormacht der südlichen Sierra geworden war (Brundage 1967, S. 221ff.). Kleinere lokale Märkte scheint es ebenfalls gegeben zu haben, doch war Cuzco, anders als etwa Tenochtitlan, kein ‚solarer Zentralplatz‘ für sein Umland. Seine Bevölkerung, die im Wesentlichen aus Adligen, Priestern, Handwerkern und Dienstleistenden bestand, wurde aus den königlichen Speichern versorgt, die von den Bauern der Umgebung zu füllen waren. Alle vier Tage, so berichtet der Chronist Betanzos, wurden auf dem Hauptplatz von Cuzco Berge von Nahrungsmitteln aufgehäuft, aus denen sich die verschiedenen Großhaushalte eindecken konnten (Murra 1980, S. 130). Cuczo war kein Stadtstaat, der aus regionalen zentripetalen Prozessen hervorging. Es war der Sitz zunächst eines lokalen Häuptlingstums, dann eines konischen Klanstaates, dessen Herrscher dank glücklicher Umstände und eines gewissen organisatorischen Geschicks die Hegemonie über ihr Tal gewannen, ihren Wohnsitz zum ‚Hyper-Oikos‘ (Kolata) ausbauten und etwa ab 1300 die benachbarten Regionen zu unterwerfen begannen.[103]

Belege dafür bietet schon das architektonische Erscheinungsbild von Cuzco. Wie Chan Chan war es konzipiert als Residenz einer königlichen Dynastie, deren verschiedenen Zweige *(panaqas)* in großen ummauerten Palästen *(kanchas)* residierten, die sich allerdings nicht eindeutig bestimmten Herrschern zuweisen lassen.[104] Außer diesen *kanchas* gab es nur zwei größere Gebäude, von denen eines (*Qorikancha*) als Haupttempel des Gottes Inti fungierte, während das andere (*Aqllawasi*) auserwählte Jungfrauen beherbergte. Um dieses politische und kultische Zentrum drängte sich eine Reihe von Vorstädten,

über deren Einwohnerzahl keine genauen Angaben möglich sind; Schätzungen schwanken von 40.000 bis 100.000 und von 100.000 bis 150.000.[105] Mit ihrer eigentümlichen Kombination von Elitezentrum, fehlendem Markt und verstreuten Siedlungen agrarischer und handwerklicher Produzenten unterschied sich die Residenz des Inka deutlich von einer Metropole wie Tenochtitlan, die den Mittelpunkt eines städtisch-territorialen Staates bildete.

Die soziale Organisation dieser Residenz war von verwandtschaftlichen und rituellen Mustern geprägt, über deren genaue Ausgestaltung freilich in der Forschung keine Einigkeit besteht. Autoren, die sich hauptsächlich auf die Berichte der spanischen Chronisten stützen, entwerfen das Bild eines Staates, der durch den in den Anden weitverbreiteten Ahnenkult zusammengehalten, zugleich jedoch durch die Verbindung dieses Kultes mit bestimmten Vererbungspraktiken in spezifischer Weise segmentiert wurde. Diese Praktiken, die die Inka möglicherweise von den Chimú übernahmen, sahen vor, dass beim Tod eines Herrschers das Amt und alle damit verbundenen Rechte an den als Nachfolger designierten Sohn übergingen, wohingegen der gesamte materielle Besitz einschließlich der Titel auf Arbeitsrenten an die übrigen, in direkter Linie von ihm abstammenden Söhne fiel. Diese ‚sekundären' Erben wurden zu einer *panaqa* zusammengefasst, deren Aufgabe in der Verehrung des nach seinem Tod mumifizierten Herrschers bestand – eine Praxis, die relativ neu gewesen zu sein scheint, gibt es doch aus der Zeit des Mittleren Horizonts bislang keine Beweise für die Existenz königlicher Mumien.[106] *Tawantinsuyu*, wie die Inka ihr Land nannten, wurde damit zu einem Staat, in dem die lebenden Generationen zunehmend vom Dienst für die Toten absorbiert wurden, denn jeder neue Herrscher war natürlich vor allem besorgt, sich genügend Land und Arbeitskräfte zu beschaffen, um eine eigene *panaqa* ausstatten zu können. Die Toten, so klagte Whaskar einmal,

hätten das beste Land für sich, sodass ihm nichts mehr bleibe (D'Altroy 2002, S. 130f.). In diesem Akkumulationszwang für kultische Zwecke sehen Conrad und Demarest die entscheidende Triebkraft, die die Inka-Herrscher zu ihren Eroberungszügen drängte (1984, S. 125).

Eine ganz andere Sichtweise findet sich in den Arbeiten von R. Tom Zuidema. Zwar betont auch er die fundamentale Bedeutung der verwandtschaftlichen und rituellen Strukturen, doch warnt er davor, diese in der Fassung zu übernehmen, in der sie in den spanischen Chroniken präsentiert werden. Die Chronisten hätten strukturale Aussagen in historisch-dynastische Modelle übersetzt und dadurch ein höchst verzerrtes Bild des Inka-Staates produziert (Zuidema 1964, S. 15f.; ders. 1982, S. 173f.). Zuidema zieht die in den Quellen behauptete dynastische Folge in Zweifel und vermag deshalb auch der oben skizzierten Auffassung der *panaqas* nicht zu folgen. Bei den überlieferten Herrschernamen handelt es sich seiner Ansicht nach nicht um zeitlich aufeinanderfolgende Regenten, sondern um Personifizierungen der wichtigsten Gruppen, die die soziale Organisation Cuzcos bildeten. Die *panaqas* seien keine ausschließlich dem Ahnenkult gewidmeten Erbengemeinschaften gewesen, sondern im Prinzip offene, professionelle oder rituelle Gruppen, die viel fältige Aufgaben im öffentlichen Leben der Stadt erfüllt hätten: so z.B. den Bau und die Instandhaltung der Kanäle, die für das Bewässerungssystem wesentlich waren; oder die Durchführung der mit bestimmten Steinheiligtümern *(wak'as/huacas)* verbundenen Zeremonien und Riten, auf denen die symbolische Integration des Gemeinwesens beruhte.[107]

Die Kontroverse ist beim gegenwärtigen Stand der Forschung nicht zu entscheiden. Sie muss hier aber auch nicht entschieden werden, da beide Auffassungen mit der These kompatibel sind, dass sich die Entwicklung des Inka-

Staates vollständig im Horizont der Rangvergesellschaftung und der für sie typischen Formen des konischen Klanstaates und des Prestigegüter-Systems vollzog. Zuidema bestätigt diese These direkt, indem er die organisatorische Hierarchie des Inka-Staates in Form eines Deszendenzsystems beschreibt.[108] Conrad und Demarest bestätigen sie indirekt, indem sie den Herrschern wohl eine Tendenz zur Appropriation strategischer Ressourcen und ipso facto zur Sprengung der Rangvergesellschaftung attestieren, zugleich aber klarmachen, dass diese Tendenz durch die Praxis des ‚split inheritance' immer wieder abgebrochen wird. Auch in ihrem Modell gibt es keine kontinuierliche Akkumulation patrimonialer Macht, da jeder Herrscher von seinem Vorgänger nur Rechte und Titel erhält und sich alle anderen Ressourcen erst neu verschaffen muss.

Für die hier verfolgte Argumentationslinie sind freilich die Forschungen Zuidemas besonders interessant, weil sich aus ihnen wesentliche Indizien für die Umwandlung des Inka-Staates in ein Prestigegüter-System ableiten lassen. Charakteristisch für derartige Systeme ist ja, dass aufgrund der mit der territorialen Expansion verbundenen Erweiterung der matrimonialen Allianzen die Positionen innerhalb der Hierarchie nicht mehr ausschließlich nach dem Rang des Vaters vergeben werden, sondern zunehmend auch nach demjenigen der Mutter. Dadurch entsteht ein Dualismus innerhalb der Elite, der sehr rasch institutionelle Formen annehmen kann, wenn den herausragenden Mitgliedern der Matrilinien Führungsposten anvertraut werden (Friedman/Rowlands 1977, S. 226). Tatsächlich lässt sich nach Zuidema die Koexistenz von zwei Verwaltungshierarchien in Cuzco nachweisen, von denen eine ‚internen', die andere ‚externen' Ursprungs war (Zuidema 1986b, S. 105). Die ‚interne' *(collana)* entsprang aus den Ehen der Inka-Herrscher mit Inka-Frauen, die ‚externe' *(payan)* aus den

Ehen der Ersteren mit Frauen aus der Nicht-Inka-Bevölkerung *(cayao).* Die der ersten Gruppe Zugehörenden leiteten die fünf *panaqas*, welche zusammen mit einigen ihnen zugeordneten Verwandtschaftsverbänden nicht-inkaischen Ursprungs die obere Hälfte von Cuzco bildeten (Hanan-Cuzco) und sich nach der genealogischen Distanz ihres Führers zum mythischen Ahnen staffelten. Dasselbe gilt für die Angehörigen der zweiten Gruppe, die in der unteren Hälfte der Stadt lebten (Hurin-Cuzco). Zwischen beiden Hälften scheint es eine gewisse Funktionsteilung gegeben zu haben, durch die Hanan-Cuzco vor allem politische, Hurin-Cuzco dagegen priesterlich-rituelle Aufgaben zufielen (Zuidema 1964, S. 110, 245f.; ders. 1986b , S. 36ff.; Friedman/Rowlands 1977, S. 265f.).

Aufgrund dieser Konstellation kann man nicht mehr von einer identitären Theokratie im Sinne des konischen Klanstaates sprechen. Aber auch nicht, wie Pierre Duviols gemeint hat, von einer „Dyarchie“.[109] Denn dieser Staat entwickelte sich im 15. Jahrhundert zu einem Eroberungsstaat, in dem das militärische Charisma für die Herrschaftslegitimation entscheidend wurde.[110] Dies schloss die Delegation von Autorität durch den Inka ebenso wenig aus wie die dualen Muster, die auch auf provinzialer Ebene ordnungsbestimmend waren.[111] Dualität war indes nicht gleichbedeutend mit Dyarchie im Sinne einer Herrschaftsausübung durch gleichrangige Machtträger. Soweit sie zur Geltung kam, geschah dies nach innen, in Gestalt einer Mediatisierung und Temperierung der politisch-militärischen Macht durch den ausgedehnten hierokratischen Apparat und seine rituellen Funktionen.[112] Nach außen dagegen war die Hierarchie bestimmend, die sich aus der Usurpation der Gesamtvertretung des Verbandes durch den Inka ergab, der sich schon früh nicht mehr als *qhapaq* (= oberster Herrscher), sondern als *sapa qhapaq* (= Alleinherrscher, Herrscher ohne Gleichen)

bezeichnete (Covey 2006, S. 166). Dessen Legitimität entsprang, solange er lebte, aus dem militärischen Charisma, das er schon in seiner Jugend demonstrieren musste, um Chancen auf die Nachfolge zu haben (Gose 1996b, S. 394, 403). Daraus ergab sich eine monokratische Struktur der Spitze, die eine Gewaltenteilung zwischen zwei nebeneinander existierenden Dynastien ebenso ausschloss wie eine funktionale Differenzierung nach rein säkularen und rein rituellen Kompetenzen.[113] Zugleich ergab sich daraus aber auch die Instabilität dieser auf der Bewährung außeralltäglicher kriegerischer Qualitäten beruhenden Herrschaft, die bei jedem Tod eines Inka stets von Neuem zur Disposition gestellt wurde: durch Aufstände in den unterworfenen Gebieten, aber auch durch Kämpfe innerhalb der in Fraktionen gespaltenen Inka-Elite selbst, von denen jede danach strebte, ihren Prätendenten auf den Thron zu bringen.[114] Nach dem Tod Wayna Qhapaqs eskalierten diese Konflikte bekanntlich zu einem regelrechten Bürgerkrieg zwischen dessen Söhnen Whaskar und Atawallpa (D'Altroy 2002, S. 106ff.).

Gewiss hatten die jeweils im Besitze der Macht befindlichen Herrscher ein höchstes Interesse, dem durch eine Veralltäglichung ihrer Herrschaft entgegenzuwirken. Und gewiss auch gibt es Gründe, ihnen einige Erfolge in dem Bestreben zu bescheinigen, ihren Staat in einen monolithischen „patrimonialen“ Verwaltungsstaat zu verwandeln.[115] Zumal die späteren Herrscher waren eifrig dabei, in großem Umfang Land und Arbeitskräfte zu appropriieren und einen persönlichen Domänenbesitz von beachtlichem Umfang anzulegen. Thupa Inka Yupanki beschäftigte je 4000–4500 Arbeitskräfte auf jedem seiner drei Güter; Wayna Qhapaqs Besitzungen in Yucay wurden von 2400 Männern und ihren Familien bewirtschaftet (D'Altroy 2002, S. 127). Um die Macht der lokalen Häuptlinge und Könige einzuschränken, wurden ganze

Gruppen aus den örtlichen Verbänden und Gemeinschaften herausgelöst und mit permanenten öffentlichen Aufgaben betraut, in der unverkennbaren Absicht, direkte Loyalitäten gegenüber der Zentralgewalt aufzubauen. Zu diesen Gruppen gehörten die *yanakuna*, die oft fälschlich als Hörige bezeichnet werden, in Wirklichkeit aber persönliche Gefolgsleute der Inka waren und z.T. verantwortliche Posten in der Verwaltung hatten; ferner die *kamaykuna*, die Aufgaben im Handwerk oder im Handel erfüllten; die *aqllakuna*, sogenannte Sonnenjungfrauen, die in den Tempeln besonders feine Stoffe zu weben hatten; und endlich die *mitmaqkuna*, von der InkaRegierung umgesiedelte *yanakuna* oder *kamaykuna*. Auch in die rituelle Sphäre griffen die Inkaherrscher ein, indem sie bestimmte *wak'as* für machtlos erklärten, Gräber zerstörten, um die Machtbasis einflussreicher *ayllus* zu untergraben, seit Langem etablierte Rituale änderten und mit der Errichtung von Kopien der Tempel Cuzcos in der Provinz einen „transfer of sacredness" (Ogburn) betrieben.[116] Zweifellos gab es im Herrschaftsgebiet der Inka einen vom Staat direkt kontrollierten Teil der Bevölkerung, wie auch ein Teil der produktiven Ressourcen unmittelbar dem Staat appropriiert war (Murra 1980, S. 187).

Dieser Teil war nicht unerheblich und wohl auch, wenn die Zeichen nicht trügen, im Wachsen begriffen: namentlich in der Regierungszeit Wayna Qhapaqs (1493–1527) erreichten die Umsiedlungen und Kolonisationen eine bis dahin unbekannte Dimension (D'Altroy 2001, S. 216). Keinesfalls aber war der öffentliche Sektor so groß, dass es gerechtfertigt wäre, von einer Staatswirtschaft zu sprechen.[117] Zwar berichten die spanischen Chronisten, dass die Inka nach der Eroberung einer Region das Alleineigentum an den wichtigsten Produktionsmitteln beanspruchten und eine Dreiteilung des Bodens durchsetzten, nach der je ein Drittel auf den Inka, den

Tempel und die Dorfgemeinschaften entfiel, doch wird dieses Schema durch regionale Untersuchungen nicht bestätigt. In Ecuador behielten die Häuptlinge ihren ausgedehnten Besitz, in den Königreichen des Altiplano um den Titicacasee blieb die Besitzverteilung weitgehend erhalten, und im Chincha-Tal machte das Inka-Land weniger als 1 % der Gesamtfläche aus.[118] „Wir dürfen vermuten", schreibt Nathan Wachtel, „daß im Reich insgesamt die Zuweisungen von Land an den Staat und den Sonnenkult kleiner waren als an die Gemeinden" (1977, S. 67).

In der Tat brachte die Einbeziehung in den Inka-Staat für die Mehrzahl der dörflichen Gemeinden keine grundlegenden Änderungen ihrer mehr oder weniger autarken ökonomischen Position mit sich.[119] Die Inka erweiterten nur die auf lokaler Ebene bereits vorhandene segmentäre Hierarchie um eine translokale, um Cuzco zentrierte Ebene und übernahmen einen Teil der Funktionen und Rechte, die bis dahin den örtlichen Autoritäten (den *kuraqka*) zugekommen waren, ließen aber die Rolle der Letzteren im Prinzip unangetastet. Die beiden wichtigsten Produktionsmittel, Boden und Vieh, blieben im faktischen Besitz der kommunalen Verbände *(ayllu)*, die sie periodisch nach Maßgabe der jeweiligen Größe an die einzelnen Haushalte zur Subsistenzsicherung verteilten.[120] Sonderbesitz der *kuraqka*, der von Hörigen bearbeitet wurde, kam wohl vor, scheint aber nur in entwickelteren Regionen wie Ecuador stärker verbreitet gewesen zu sein (Salomon 1986, S. 127). In der Mehrzahl verdankten die *kuraqka* ihre Position nicht patrimonialem Besitz an Boden und Arbeitskräften, sondern ihrer Abstammung, ihrer genealogischen Nähe zum Ahnherren der Gemeinschaft, die ihr Anrecht auf die *mit'a* begründete, jene Mehrarbeit, die die Gemeinde kollektiv auf speziell dafür vorgesehenen Feldern erbrachte, um die Ahnen günstig zu stimmen und

die Gesamtheit mit zeremoniellen Gütern zu versorgen (Murra 1980, S. 35, 91).

Was sich mit der Inka-Herrschaft änderte, war eigentlich nur, dass als Empfänger der *mit'a* nicht mehr allein die *kuraqka* figurierten, sondern auch die Inka – nicht immer, aber vermutlich zum größten Teil dank des extensiv eingesetzten Mittels der Polygynie, durch das sich die Herrscher mit den lokalen Eliten verbanden. Schon der zweite Inka soll sechs Frauen und 30 Kinder gehabt haben, sein Nachfolger 20 Frauen und 50 Kinder. Atawallpas Truppen sollen bei der Einnahme Cuzcos 80 Söhne und Töchter Whasqars getötet haben.[121] Da die Kinder die Rechtstitel ihrer Mütter erbten und damit auch den Anspruchs auf *mit'a* sowie bestimmte Ressourcen, verfügten die Inka über ein beachtliches Potenzial an Arbeitskräften, das sie allerdings nur mittels der Kooperation der *kuraqka* in Bewegung zu setzen vermochten. Die großen Infrastrukturmaßnahmen wie z.B. der Bau und die Instandhaltung des Straßensystems, des Bewässerungsnetzes an der Küste oder der Terrassenanlagen in den Andentälern wurden in dieser Form durchgeführt, d.h. die Inka delegierten die Aufgaben an die lokalen Verbände und beschränkten sich auf eine Koordinierung der dezentralen Aktivitäten.[122] Soweit für diese Maßnahmen Eingriffe in die lokalen Verhältnisse erforderlich waren, erfolgten diese nicht nach Maßgabe einer bürokratischen Planungsrationalität, sondern nach den in der Andenwelt verbreiteten Klassifikationsmustern wie des von Zuidema analysierten Ceque-Systems, das zahlreiche rituelle, kalendarische und astronomische Implikationen enthielt.[123]

Das Funktionieren dieser Ordnung hing wesentlich davon ab, dass sie, bei aller Asymmetrie, das für die lokale Ebene grundlegende Prinzip der Reziprozität auch in den Beziehungen zwischen der lokalen und der translokalen

Ebene wahrte. Die ältere Forschung hat dies, unter dem Einfluss zeitgenössischer Chronisten wie Garcilaso de la Vega, vor allem an den vermeintlich ‚wohlfahrtsstaatlichen' oder gar ‚sozialistischen' Zügen des Inka-Staates festgemacht, ohne diese Auffassung indes überzeugend belegen zu können. Neuere Autoren sehen dagegen die Reziprozität weniger in den Beziehungen der Inka zur bäuerlichen Basis wirksam als in den Beziehungen zur lokalen Führungsschicht. So hatten die mit enormen Speicherkapazitäten ausgestatteten provinzialen Zentren wie Huánuco Pampa oder Hatun Xauxa nicht die Subsistenz der lokalen Gemeinschaften zu garantieren oder knappe Güter zwischen unterschiedlichen ökologischen Zonen zu redistribuieren, wie sie sich wohl auch nicht zur flächendeckenden bürokratischen Kontrolle eigneten. Ihre Hauptaufgabe lag nach Morris und anderen in der Herstellung und periodischen Erneuerung der Bindung zwischen der zentralen und der lokalen Elite.

Erreicht wurde dieses Ziel durch regelmäßige aufwendige Feste und Zeremonien, bei denen die Inka-Autoritäten die örtlichen Häuptlinge bewirteten und mit Prestigegütern beschenkten, welche einerseits statusmarkierende Funktionen hatten, andererseits aber auch im dörflichen Leben eine Schlüsselrolle spielten: als Heiratsgut, Begräbnisbeigabe oder Opfer. Zu diesen Gütern gehörten Mais oder Maisbier *(chicha)*, Textilien *(qumpi)*, Federn oder Cocablätter – Güter also, die nicht überall hergestellt oder angepflanzt wurden und hohen rituellen Wert besaßen. Dieselben statuserhöhenden Funktionen hatten übrigens auch Frauen, die vom Inka oder seinen Repräsentanten ausgewählt und den *kuraqka* als Zweitfrauen zugewiesen wurden. Durch die großzügige Vergabe solcher Geschenke unterstrichen die Inka ihren höheren Status gegenüber den *kuraqka*, die mithilfe der empfangenen Güter ebenfalls ihren Status innerhalb ihrer Gemeinden zu behaupten vermochten.[124] Auf diese Weise

entstand ein Kreislauf, bei dem die Zentrale die jeweils nächstniederen Ebenen der Rangordnung mit Prestigegütern versorgte, die das Wohlwollen der Götter symbolisierten, wofür die rangniederen Ebenen ihrerseits den höheren einen Teil des Mehrprodukts überließen. Es liegt auf der Hand, dass ein solcher Austauschprozess die Struktur der lokalen Verbände, die im Wesentlichen auf realer oder fiktiver Verwandtschaft beruhte, unangetastet ließ.[125]

Man kann indes noch einen Schritt weiter gehen und feststellen, dass die lokalen Strukturen nicht nur unangetastet blieben, sondern sogar stabilisiert wurden. Gewiss verlangten die Inka von den Unterworfenen die Übernahme des Sonnenkultes und die unbedingte Anerkennung der Suprematie Cuzcos. Gleichzeitig aber gestatteten sie die uneingeschränkte Fortführung der lokalen Kulte, darunter solcher bedeutender Zentren wie Pachacamac, das ähnlich wie Chavín über einen eigenen rituellen ‚Archipel' verfügte.[126] Ja sie werteten diese Kulte sogar noch auf, indem sie Abbilder und Symbole der lokalen Gottheiten nach Cuzco transferierten und ihnen dort mehrmals im Jahr in öffentlichen Zeremonien ihre Reverenz erwiesen (Silverblatt 1987, S. 49, 94; dies. 1988, S. 90f.). Eine ähnliche Wirkung hatte die Aufwertung von Orakeln zu einer Art diplomatischer Repräsentation der provinzialen Verbände, die vor jeder Entscheidung konsultiert wurde (Gose 1996a, S. 7), hatte ferner die Praxis, die Ahnherren lokaler Deszendenzgruppen in die Inka-Genealogie zu inkorporieren. Dadurch wurden zwar die Verwandtschaftsbeziehungen und damit die symbolischen Bedingungen der lokalen Reproduktion zugunsten Cuzcos manipuliert, doch erhielten die örtlichen Häuptlinge und Notabeln zugleich einen Anteil am Inka-Charisma und wurden auf diese Weise sakrosankt. In dieser Stärkung, ja Heiligung lokaler Verbände kann man mit Irene Silverblatt das eigentliche Dilemma der Inka sehen:

„Indem sie die kulturellen Gruppen fixierten, belebten sie kulturelle Erinnerungen an Souveränität und weckten zwangsläufig die kulturelle Bereitschaft zum Widerstand. Im gleichen Zuge, in dem es die Autonomie der Verwandtschaftsverbände bedrohte, autorisierte Cuzco (obgleich für die Zwecke des Staates) dieselben mächtigen Institutionen der Verwandtschaft, die die traditionelle Lebensweise strukturierten“ (Silverblatt 1988, S. 101).

Damit aber ist klar, dass der Inka-Staat mit einem patrimonialen Imperium nichts gemeinsam hatte. Während in den großen Reichen der Alten Welt der Staat einen mehr oder weniger direkten Zugriff auf die personellen und finanziellen Ressourcen hatte, die er zur Deckung seines Bedarfs benötigte, verfügte der Inka-Staat nur über ein sehr begrenztes Arsenal an Verwaltungs- und Kriegsbetriebsmitteln. Er hatte wohl eigene Gefolgsleute, Ländereien und Herden, doch reichten diese bei Weitem nicht aus, um die vielfältigen Aufgaben zu erfüllen. Was in modernen Darstellungen oft als Bürokratie bezeichnet wird, war mehr eine Art Rearrangement bestehender Verwandtschaftshierarchien als die Schaffung einer öffentlichen Verwaltung (D’Altroy 2001, S. 210). Der Kern des Bedarfsdeckungssystems war die *mit’a* der Dorfbevölkerung, die sowohl in Form von Arbeits- als auch von Kriegsdiensten erbracht wurde; ein stehendes Heer, die Conditio sine qua non jedes Patrimonialsystems, existierte nicht, wenngleich Wayna Qhapaq deutliche Anstrengungen unternahm, sich wenigstens eine ständige Leibwache aufzubauen.[127] Die Befestigungen an der Grenze waren keine Forts, in denen permanent Truppen stationiert waren, sondern Außenposten, „disembedded centers“, die lediglich im Falle eines Angriffs mit herbeigeholten Inkaverbänden oder konskribierten örtlichen Mannschaften aufgefüllt wurden.[128] An diese Letzteren aber kam der Staat nur über die Vermittlung der intermediären Instanzen heran, der *kuraqka*, die ihre

Loyalität von der Aufrechterhaltung einer gewissen Gegenseitigkeit der Beziehungen wie auch von einer Respektierung ihrer magisch-rituellen Vorstellungen abhängig machten.[129] Zwar lassen sich die vom Staat in Umlauf gesetzten Prestigegüter mit einer „politischen Währung“ vergleichen, die formal ähnliche Funktionen erfüllte wie die Geldentlohnung in patrimonialen Systemen (D’Altroy/Earle 1985, S. 195ff.). Über dieser Analogie darf jedoch nicht übersehen werden, dass die *kuraqka* keine Beamten waren, sondern eigenständige Herrschaftsträger, deren Macht mit jedem Prestigegut wuchs, das ihnen von der Zentrale zugeteilt wurde. Die Inka mochten gewaltige Herrscher sein. Die Stabilität der traditionellen Rang-Gesellschaft aber ließ ihnen keine Wahl, als ihre Position mit Mitteln zu befestigen, die diese Stabilität stets von Neuem bestärkten.

[1] Vgl. Robert L. Carneiro: Eine Theorie zur Entstehung des Staates, in: Klaus Eder (Hrsg.): Die Entstehung von Klassengesellschaften, Frankfurt am Main 1973, S. 153–174, 162ff.

[2] Vgl. Carl Troll: Die geographischen Grundlagen der andinen Kulturen und des Incareiches, in: Ibero-Amerikanisches Archiv 5, 1931, 3, S. 1–37, 8.

[3] Vgl. Richard L. Burger: Archaeological Areas and Prehistoric Frontiers: The Case of Formative Peru and Ecuador, in: David L. Browman u.a. (Hrsg.): Social and Economic Organization in the Prehispanic Andes. BAR, Int. Ser. 194, Oxford 1984, S. 33–72.

[4] Zu den Häuptlingstümern Kolumbiens und Ecuadors vgl. Robert A. Feldman und Michael E. Moseley: The Northern Andes, in: Jennings 1983, S. 139–178; ferner Juan und Judith Villamarín: Chiefdoms: The Prevalence and Persistence of ‚ Señoríos Naturales‘ 1400 to European Conquest, in: Salomon/Schwartz 1999, S. 577–667 sowie die einschlägigen Kapitel in: Silverman/Isbell 2008 (Robert D. Drennan, Augusto Oyuela-Caycedo, Maria A. Masucci, Colin McEwan/Florencio Delgado-Espinoza und Tamara L. Bray).

[5] Vgl. Daniel H. Sandweiss und James B. Richardson III: Central Andean Environments, in: Silverman/Isbell 2008, S. 93–104.

[6] Vgl. Kevin Lane: Through the Looking Glass: Re-Assessing the Role of Agro-Pastoralism in the North-Central Andean Highlands, in: WA 38, 2006, S. 493–510.

[7] Vgl. Carl Troll: Die Stellung der Indianer-Hochkulturen im Landschaftsaufbau der tropischen Anden, in: Zs. d. Gesell.f. Erdkunde,

Nr. 3/4, 1943, S. 93–128, 118ff.; William H. Isbell: The Rural Foundations for Urbanism, Urbana etc. 1977, S. 5.

8 Vgl. Paul Kosok: Life, Land, and Water in Ancient Peru, New York 1965; Luis G. Lumbreras: The Peoples and Cultures of Ancient Peru, Washington 1976[2], S. 4.

9 Vgl. Daniel H. Sandweiss, Jeffrey Quilter (Hrsg.): El Niño, Catastrophism, and Culture Change in Ancient America, Washington, D. C. 2008. Man beachte die konditionale Formulierung. Ein Umweltdeterminismus, wie ihn Erickson zu Recht kritisiert, ist damit nicht verbunden. Vgl. Clark L. Erickson: Neo-environmental Determinism and Agrarian Collapse in Andean Prehistory, in: Antiquity 73, 1999, S. 634–642.

10 Vgl. Dillehay 2001, S. 263ff.; Shimada 1994, 247ff.; Justin Jennings: Catastrophe, Revitalization and Religious Change on the Prehispanic North Coast of Peru, in: CAJ 18, 2008, S. 177–194.

11 Vgl. Julian H. Steward und Louis C. Faron: Native Peoples of South America, New York 1959, S. 121; John H. Rowe: Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest, in: Julian H. Steward (Hrsg.): Handbook of South American Indians, 5 Bde., Washington, D. C. 1946–1949, Bd. 2, 1946, S. 183–330, 185; Clifford Thorpe Smith: Depopulation of the Central Andes in the 16th Century, in: CA 11, 1970, S. 453–464, 459; Noble D. Cook: Demographic Collapse: Indian Peru, 1520–1620, Cambridge 1981, S. 114.

12 Vgl. Darrell E. La Lone: The Inca as a Nonmarket Economy: Supply on Command versus Supply and Demand, in: Jonathan Ericson und Timothy K. Earle: Contexts for Prehistoric Exchange, New York 1982, S. 291–316; D’Altroy/Earle 1985. Zum aktuellen Forschungsstand vgl. Kenneth Hirth und Joanne Pillsbury (Hrsg.): Merchants, Markets, and Exchange in the Pre-Columbian World, Washington, D. C. 2013.

13 Vgl. Murra 1980 (zuerst 1956); ders.: „El Archiépelago Vertical“ Revisited, in: Shozo Masuda u.a. (Hrsg.): Andean Ecology and Civilization, Tokyo 1985, S. 3–13; Charles M. Hastings: Implications of Andean Verticality in the Evolution of Political Complexity: A View from the Margins, in: Haas u.a. 1987, S. 145–157; Marc Bermann: Domestic Life and Vertical Integration in the Tiwanaku Heartland, in: LAA 8, 1997, S. 93–112. Kritisch zu Murras Konzept vgl. Mary van Buren: Rethinking the Vertical Archipelago. Ethnicity, Exchange, and History in the South Central Andes, in: AmAnthr 98, 1996, S. 338–351, 348. Vgl. dazu aber auch die Antikritik von Goldstein 2005, S. 42.

14 Die rund 5000 Jahre Vorgeschichte des Andenraums werden von den Archäologen in sieben Hauptperioden unterteilt. Auf die präkeramische Zeit (bis ca. 1800 v. Chr.) folgt die „Initialperiode“ (ca. 1800–900 v. Chr.), an die sich drei „Horizonte“ anschließen (Früher Horizont: 900–200 v. Chr.; Mittlerer Horizont: 600–1000 n. Chr.; Später Horizont: ab ca. 1400), welche ihrerseits durch zwei Intermediäre Perioden getrennt sind: vgl. Shelia und Thomas Pozorski: Chronology, in: Haas u.a. 1987, S. 5–8.

15 Vgl. Billman 2001, S. 187f. Für die südlichen Küstenregionen, die unterhalb der Schwelle staatlicher Organisation blieben, vgl. Helaine

Silverman: The Formative Period on the South Coast of Peru: A Critical Review, in: JWP 10, 1996, S. 95–146.

16 Vgl. Moseley 1975; ders.: Maritime Foundations and Multilinear Evolution: Retrospect and Prospect, in: Andean Past 3, 1992, S. 5–42. Kritisch zur Hypothese vom „maritimen Ursprung“ der andinen Kultur: Jeffrey Quilter und Terry Stocker: Subsistence Economies and the Origins of Andean Complex Societies, in: AmAnthr 85, 1983, S. 545–562; Haas/Creamer 2006, S. 752ff. Zu den Anfängen der Sesshaftigkeit vgl. Tom D. Dillehay, Duccio Bonavia und Peter Kaulicke: The First Settlers, in: Silverman 2004, S. 16–34.

17 Vgl. Tom D. Dillehay u.a.: Chronology, Mound-Building and Environment at Huaca Prieta, Coastal Peru, from 13.700 to 4000 Years ago, in: Antiquity 86, 2012, S. 48–70.

18 Vgl. Robert A. Feldman: From Maritime Chiefdom to Agricultural State in Formative Coastal Peru, in: Leventhal/Kolata 1983, S. 289–310; R. Fung Pineda: The Late Preceramic and Initial Period, in: Keatinge 1987, S. 67–96, 76ff.; Moseley 1975, S. 62; ders. 1992, S. 115ff.

19 Vgl. Frédéric A. Engel: Le complexe préceramique d’El Paraíso (Perou), in: JSA 55, 1966, S. 43–96; Moseley 1992, S. 119ff.

20 Vgl. Jonathan Haas und Winfred Creamer: Cultural Transformations in the Central Andean Late Archaic, in: Silverman 2004, S. 35–50, 45f.; Ruth Shady: America’s First City? The Case of Late Archaic Caral, in: William H. Isbell und Helaine Silverman (Hrsg.): Andean Archaeology III: North and South, New York 2006, S. 28–66; Pozorski/Pozorski 2008, S. 609ff.

21 Haas/Creamer 2006, S. 746 veranschlagen diese Kontinuität auf mindestens 1300 Jahre, von etwa 3100 bis 1800 v. Chr. Ihre Datierungen sind indes umstritten: vgl. die Kommentare von Dillehay, Kaulicke, Wise und Stanish zu diesem Artikel, ebd., S. 756ff.

22 Vgl. bereits die unterschiedlichen Interpretationen bei Moseley 1975, S. 99f.; Jeffrey Quilter: Architecture and Chronology at El Paraíso, Peru, in: JFA 12, 1985, S. 279–297; ders.: Late Preceramic Peru, in: JWP 5, 1991, S. 387–438.

23 Vgl. Haas/Creamer 2006, S. 750ff. sowie den Kommentar von Shady, ebd., S. 761.

24 Vgl. Thomas C. Patterson: The Huaca La Florida, Rima-Valley, Peru, in: Donnan 1985, S. 59–69, 66; Moseley 1992, S. 139f.; Claude Chauchat u.a.: Excavations at Huaca Herederos Chica, Moche Valley, Peru, in: JFA 31, 2006, S. 233–250; Pozorski/Pozorski 2008, S. 615ff.

25 Vgl. Michael E. Moseley: Central Andean Civilization, in: Jennings 1983, S. 179–239, 212.

26 Vgl. Richard L. Burger: Concluding Remarks: Early Peruvian Civilization and Its Relations to the Chavín Horizon, in: Donnan 1985, S. 269–289, 272.

27 Vgl. Donald W. Lathrap: Jaws: The Control of Power in the Early Nuclear American Ceremonial Center, in: Donnan 1985, S. 241–268, 244f.

28 Vgl. Carlos Williams: A Scheme for Early Monumental Architecture of the Central Coast of Peru, in: Donnan 1985, S. 227–240, 233.

29 Vgl. Robert A. Feldman: Architectural Evidence for the Development of Nonegalitarian Social Systems in Coastal Peru, in: Haas u.a. 1987, S. 9–14,

13; Billman 2001, S. 195.

30 Vgl. Tamara L. Bray: An Archaeological Perspective on the Andean Concept of Camaquen: Thinking Through Late Pre-Columbian Ofrendas and Huacas, in: CAJ 19, 2009, S. 357–366, 358f.; Max Weber: Religiöse Gemeinschaften. MWG Bd. I/22.2, hrsg. von Hans G. Kippenberg i. Z. m. Petra Schilm, Tübingen 2001, S. 122. Ein anderer Ausdruck für diese belebende Kraft ist *sami*, eine Art spiritueller Energie, die die Menschen und ihre Umwelt gleichermaßen erfüllt. Auch dieses Konzept hat man in die Nähe des polynesischen *mana* gerückt: vgl. Catherine J. Allen: The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in the Andean Ayllu, Washington, D. C. 1988, S. 207f.; John E. Staller: Dimensions of Place: The Significance of Centers to the Development of Andean Civilization: An Exploration of the *Ushnu* Concept, in: ders. (Hrsg.): Pre-Columbian Landscapes of Creation and Origin, New York 2008, S. 269–313, 276.

31 Vgl. Peter Gose: Segmentary State Formation and the Ritual Control of Water Under the Incas, in: CSSH 35, 1993, S. 480–514, 492f. Zum Ahnenkult auch Christine A. Hastorf: Community with the Ancestors: Ceremonies and Social Memory in the Middle Formative at Chiripa, Bolivia, in: JAA 22, 2003, S. 305–332.

32 Vgl. George F. Lau: Ancestor Images in the Andes, in: Silverman/Isbeil 2008, S. 1027–1045, 1031.

33 Vgl. Philippe Descola: Jenseits von Natur und Kultur, Berlin 2013, S. 394ff.

34 Vgl. Pozorski/Pozorski 1987, S. 43f.; S. Pozorski 1987, S. 20. Nach Billman 2001, S. 198 waren die Investitionen in die Monumentalarchitektur im Moche-Tal neunmal so groß wie diejenigen in den Kanalbau.

35 So stufen etwa Richard Burger (1992, S. 75) und Charles Stanish (The Origin of State Societies in South America, in: ARA 30, 2001, S. 41–64, 50f.) die Verbandsbildungen bis zum Ende der Initialperiode als „weakly stratified small-scale societies with highly developed religious institutions“ ein. Katharina Schreiber spricht von „chiefdoms“ (2001, S. 77). Patterson bezweifelt gar die Existenz von Hierarchien: vgl. Thomas C. Patterson: The Historical Development of a Coastal Andean Social Formation in Central Peru, 6000 to 500 B. C., in: Daniel H. Sandweiss (Hrsg.): Investigations of the Andean Past, Ithaca 1983, S. 21–37.

36 Vgl. Thomas Pozorski und Shelia Pozorski: Architecture and Chronology at the Site of Sechín Alto, Casma Valley, Peru, in: JFA 30, 2005, S. 143–161, 143; Shelia Pozorski und Thomas Pozorski: Las Haldas: An Expanding Initial Period Polity of Coastal Peru, in: JAR 62, 2006, S. 27–52; Richard Daggett: Toward the Development of the State on the North Central Coast of Peru, in: Haas u.a. 1987, S. 70–82, 78.

37 Vgl. Curtiss T. Brennan: Cerro Arena: Origins of the Urban Tradition on the Peruvian North Coast, in: CA 23, 1982, S. 247–254; T. L. Topic 1982, S. 257ff.; Shimada 1994, S. 63ff.

38 Vgl. Billman 1999, S. 158; Shimada 1994, S. 74; Jean-François Millaire und Magali Morlion (Hrsg.): Gallinazo: an Early Cultural Tradition on the Peruvian North Coast, Los Angeles 2009.

39 Vor allem die Huaca del Sol weist dabei Dimensionen auf, die alles Vergleichbare an der peruanischen Küste in den Schatten stellen. Sie maß

342 × 159 m im Grundriss, war 40–41 m hoch und bestand aus über 143 Millionen Adobe-Ziegeln (Shimada 1994, S. 3). Nimmt man die kleinere Huaca de la Luna hinzu, so hätten nach der Berechnung von Billman jeden Tag 1300 Ziegel hergestellt werden müssen, und dies über einen Zeitraum von 400 Jahren. Vermutlich erfolgte der Bau jedoch nicht kontinuierlich, sondern schubweise, was noch wesentlich größere Anforderungen an die Mobilisierungskapazitäten stellte: Billman 2010, S. 185f.

40 Vgl. Hélène Bernier: Craft Specialists at Moche: Organization, Affiliations, and Identities, in: LAA 21, 2010, S. 22–43.

41 Vgl. Billman 2010, S. 196, sowie bereits ders.: Irrigation and the Origins of the Southern Moche State on the North Coast of Peru, in: LAA 13, 2002, S. 371–400.

42 Vgl. den Überblick bei Chapdelaine 2010, S. 219ff.

43 Vgl. Régulo Franco Jordán, César Gálvez Mora, Segundo Vásquez Sánchez: Moche Power and Ideology at the El Brujo Complex and in the Chicama Valley, in: Quilter/Castillo B. 2010, S. 110–131.

44 Vgl. Shimada 1994, S. 83ff.; ders.: Moche Political Organization, in: Quilter/Castillo B. 2010, S. 70–82, 72f.

45 Vgl. Shimada 1994, S. 79; 1999, S. 464; Bawden 1996, S. 240f.; Millaire 2010, S. 228, 247.

46 Steve Bourget: Cultural Assignations during the Early Intermediate Period. The Case of Huancaco, Virú Valley, in: Quilter/Castillo B. 2010, S. 201–251, 207.

47 Vgl. William E. Conklin und Michael E. Moseley: The Patterns of Art and Power in the Early Intermediate Period, in: Keatinge 1987, S. 145–163, 151.

48 Vgl. Luis J. Castillo B. und Jeffrey Quilter: Many Moche Models. An Overview of Past and Current Theories and Research on Moche Political Organization, in: Quilter/Castillo B. 2010, S. 1–16, 14. Ähnlich Chapdelaine 2010, S. 216; ders. 2011, S. 196.

49 Als ein ‚paramount chiefdom' hat Richard Schaedel die Mochica eingestuft: vgl. The Transition from Chiefdom to State in Northern Peru, in: Henri J. M. Claessen u.a. (Hrsg.): Development and Decline. The Evolution of Sociopolitical Organization, South Hadley 1985, S. 156–169, 169.

50 Vgl. Billman 2010, S. 187; Bawden 1996, S. 139ff.; Quilter 2002, S. 166ff.; Richard C. Sutter und Rosa J. Cortez: The Nature of Moche Human Sacrifice: A Bio-Archaeological Perspective, in: CA 46, 2005, S. 521–549; Steve Bourget: Sex, Death, and Sacrifice in Moche Religion and Visual Culture, Austin 2006; Edward R. Swenson: Stagecraft and the Politics of Spectacle in Ancient Peru, in: CAJ 21, 2011, S. 283–313. Wie Swenson an anderer Stelle gezeigt hat, hatte nur ein privilegierter Kreis zur Plattform der Huaca de la Luna Zugang, auf der die Opfer und andere Handlungen ritualisierter Gewalt ausgeführt wurden: vgl. ders.: Cities of Violence. Power and Urbanization in the Andes, in: JSA 3, 2003, S. 256–296, 268ff. Ähnlich Chapdelaine 2011, S. 200.

51 Schaedel 1978, S. 38, hält dies für die Obergrenze, Shimada 1994, S. 113, für die Untergrenze, da ein Teil des als Grundlage der Schätzung dienenden Areals später zerstört worden sei. Mehr als eine Erhöhung um 50 % sieht jedoch auch Shimada nicht vor, womit sich die Bevölkerungszahl von Moche derjenigen von Pampa Grande im Lambayeque-Tal annähert, das in Moche V zur Vormacht der Region wurde (S. 119).

52 Vgl. Bawden 1996, S. 102. Dieses Fehlen von Märkten und Händlern sollte davor warnen, ein Gebilde wie den Moche-Staat an den Typus des Stadtstaates anzunähern, wie dies Millaire (2010, S. 248) in seinem Vergleich mit dem aztekischen Dreibund nahelegt.

53 T. L. Topic 1982, S. 278ff. Auch Castillo B. und Uceda (2008, S. 724) sehen die Huaca del Sol als ein stärker säkularen Aufgaben gewidmetes Bauwerk an, nehmen aber an, dass sich diese Funktionsbestimmung erst nach Aufgabe der Huaca de la Luna um 650 durchsetzte. Vgl. auch Chapdelaine 2011, S. 211.

54 Vgl. Gregory D. Lockard: The Occupational History of Galindo, Moche Valley, Peru, in: LAA 20, 2009, S. 279–302; Castillo B./Uceda 2008, S. 718; Chapdelaine 2010, S. 216f.

55 Vgl. Theresa Lange Topic: Territorial Expansion and the Kingdom of Chimor, in: Moseley/Cordy-Collins 1990, S. 177–194, 191. Dagegen setzen Moore/Mackey 2008, S. 789, den Beginn der Expansion über die Täler von Moche, Chicama und Virú hinaus erst auf das 14. Jahrhundert an, womit der Kausalnexus mit der Zerstörung des Bewässerungssystems entfällt. Das muss hier offen bleiben.

56 Vgl. Shimada 1987, S. 140ff. Die Spondylus-Muschel kommt nur in den warmen Gewässern nördlich der Santa Elena-Halbinsel in Ecuador vor. Sie galt als Nahrung der Götter und Gegengabe für landwirtschaftliche Fruchtbarkeit. Unter den Chimú wurde sie zu einem zentralen Objekt des staatlich administrierten Handels. Vgl. Joanne Pillsbury: The Thorny Oyster and the Origins of Empire: Implications of Recently Uncovered Spondylus Imagery from Chan Chan, Peru, in: LAA 7, 1996, S. 313–340.

57 Dafür, neben Netherly (1990): Maria Rostworowski de Diez Canseco: Ethnohistorical Considerations about the Chimor, in: Moseley/Cordy-Collins 1990, S. 447–461; ferner Moseley (1990) und Kolata (1990). Skeptisch dagegen Moore 2004, S. 102.

58 Vgl. William J. Conklin: Architecture of the Chimu: Memory, Function, and Image, in: Moseley/Cordy-Collins 1990, S. 43–74, 61.

59 Vgl. Kent C. Day: Ciudadelas: Their Form and Function, in: Moseley/Day 1982, S. 55–66; Topic/Moseley 1983, S. 163; Moore/Mackey 2008, S. 784.

60 Vgl. Geoffrey W. Conrad: The Burial Platforms of Chan Chan: Some Social and Political Implications, in: Moseley/Day 1982, S. 87–117. Ob die Chimú allerdings bereits, wie später die Inka, das Prinzip der ‚split inheritance' praktizierten, nach dem der Thronfolger nur den Titel und die damit verbundenen Rechte erbte, nicht aber die materielle Hinterlassenschaft seines Vorgängers, welche an die sekundären Erben fiel, muss beim gegenwärtigen Stand der Erkenntnisse offen bleiben. Zustimmend zu dieser These Conrads: Kolata 1990, S. 132.

61 Vgl. Joanne Pillsbury und Banks L. Leonard: Identifying Chimú Palaces: Elite Residential Architecture in the Late Intermediate Period, in: Toby Evans/Pillsbury 2004, S. 247–298, 265. Im spezifischen Kontext der Andenwelt, heißt es an anderer Stelle treffend, „schlossen sich Palast- und Begräbnisarchitektur nicht wechselseitig aus; sie waren Bestandteile ein und derselben Sache. Die Welten der Toten und der Lebenden durchdrangen sich beständig in der komplexen Aufrechterhaltung der Herrschaft“ (ebd., S. 248). Von einer für die Andenwelt typischen „Tendenz, königliche Paläste in Grabmonumente zu verwandeln“, spricht auch Isbell 2004, S. 225.

62 Vgl. Sture Lagercrantz: The Sacral King in Africa, in: Ethnos 9, 1944, S. 118–140; Horst Nachtigall: Das sakrale Königtum bei Naturvölkern und die Entstehung früher Hochkulturen, in: ZfE 82, 1957, S. 34–44; Gillian Feeley-Harnik: Issues in Divine Kingship, in: ARA 14, 1985, S. 273–313; Luc de Heusch: The Symbolic Mechanisms of Sacred Kingship: Rediscovering Frazer, in: JRAI 3, 1997, S. 213–232. Zur Begriffsgeschichte vgl. Bernhard Streck: Das Sakralkönigtum als archaistisches Modell, in: Franz-Reiner Erkens (Hrsg.): Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume, Berlin 2002, S. 33–52.

63 Vgl. Kajsa Ekholm: „Sad Stories of the Death of Kings“. The Involution of Divine Kingship, in: Kajsa Ekholm Friedman und Jonathan Friedman: Historical Transformations, Lanham etc. 2008, S. 255–280.

64 Als ‚Oikos-Wirtschaft‘, d.h. als eine „allein um die Bedürfnisse des fürstlichen Haushalts“ strukturierte Organisationsform, interpretiert Kolata in einer älteren Arbeit den Chimú-Staat (Kolata 1983, S. 366). Die Forschungsergebnisse über den Umfang der redistributiven Bürokratie und die mit einer vierstufigen Siedlungshierarchie gekoppelte Provinzialverwaltung scheinen diese Einschätzung zu bestätigen. Vgl. dazu Carol J. Mackey und Alexandra M. Ulana Klymshyn: Construction and Labor Organization in the Chimu Empire, in: NP 19, 1981, S. 99–114; Alexandra M. Ulana Klymshyn: The Development of Chimu Administration in Chan Chan, in: Haas u.a. 1987, S. 97–110; Carol J. Mackey: Chimu Administration in the Provinces, in: Haas u.a. 1987, S. 121–129. Zur Verwaltungsstruktur auch John R. Topic: From Stewards to Bureaucrats: Architecture and Information Flow at Chan Chan, Peru, in: LAA 14, 2003, S. 243–274, mit der freilich unhaltbaren These, es sei eine Annäherung an den Typus der rational-legalen Herrschaft erkennbar (S. 245). Dafür bedarf es mehr als einer bloß zweckmäßigen Organisation.

65 Vgl. Mark Aldenderfer: Continuity and Change in Ceremonial Structures at Late Preceramic Asana, Southern Peru, in: LAA 2, 1991, S. 227–258; Terence Grieder u.a.: La Galgada, Peru: A Preceramic Culture in Transition, Austin 1988; Richard L. Burger und Lucy Salazar-Burger: The Early Ceremonial Center of Huaricoto, in: Donnan 1985, S. 111–138; Moseley 1992, S. 100ff., 112ff.

66 Vgl. Richard L. Burger: The Prehistoric Occupation of Chavín de Huantar, Peru, Berkeley etc. 1984, S. 235ff.; ders.: Chavín and the Origins of Andean Civilization, London 1992, S. 168. Die Datenangaben stützen sich

auf Burgers vorerst letzte Zusammenfassung: 2008, S. 695f. Abweichend hierzu Kembel/Rick 2004, S. 62, die den Höhepunkt von Chavín auf die Zeit zwischen 750 und 500 v. Chr. datieren.

67 Vgl. Michael E. Moseley: Introduction: Human Exploitation and Organization on the North Andean Coast, in: Moseley/Day 1982, S. 1–24, 12.

68 Vgl. Thomas C. Patterson: Chavín: An Interpretation of Its Spread and Influence, in: Elizabeth P. Benson (Hrsg.): Dumbarton Oaks Conference on Chavín, Washington, D. C. 1971, S. 29–48; Richard W. Keatinge: The Nature and Role of Religious Diffusion in the Early Stages of State Formation: An Example from Peruvian Prehistory, in: Grant D. Jones und Robert R. Kautz (Hrsg.): The Transition to Statehood in the New World, Cambridge 1981, S. 172–187.

69 Als Orakel sieht Richard Burger Chavín (Burger 1987, S. 115; ders. 2008, S. 693f.). Für Kembel/Rick 2004 ist dies zu wenig. Chavín habe vielmehr als ein „multiple visit or long-term training center“ gedient, mit dessen Hilfe seine Eliten ihre Autorität verstärkt hätten (S. 69f.).

70 Vgl. Burger 1992, S. 193ff.; vgl. aber auch ders. 2008, S. 697, wo von einem „small citystate or complex chiefdom“ die Rede ist. Auch für Kembel/Rick 2004, S. 75 bleibt Chavín deutlich unterhalb dessen, was im Hinblick auf Umfang, Bevölkerung, administrative Komplexität und Zwangsgewalt von echten Staaten zu erwarten sei. Für ein Häuptlingstum sei es indessen zu theokratisch.

71 Vgl. Friedman/Rowlands 1977, S. 263; Daniel A. Contreras: How far to Conchucos? A GIS Approach to Assessing the Implications of Exotic Materials at Chavín de Huántar, in: WA 43, 2011, S. 380–397; Alana Cordy-Collins: The Dual-Divinity Concept in Chavín Art, in: El Dorado 3, 1978, S. 1–31.

72 Zu den Regionalkulturen der Küste (Recuay, Lima, Paracas, Nasca) vgl. Lisa DeLeonardis und George F. Lau: Life, Death, and Ancestors, in: Silverman 2004, S. 77–115.

73 Vgl. Izumi Shimada u.a.: Cultural Impacts of Severe Droughts in the Prehistoric Andes: Application of a 1,500-Year Ice Core Precipitation Record, in: WA 22, 1991, S. 247–270, 262; Moseley 1992, S. 209.

74 Vgl. Richard S. MacNeish u.a. 1981: Prehistory of the Ayacucho Basin, Peru. Bd. 2: Excavations and Chronology, Ann Arbor 1981, S. 224; Schreiber 1992, S. 90; Patrick Ryan Williams: Rethinking Disaster-Induced Collapse in the Demise of the Andean Highland States: Wari and Tiwanaku, in: WA 33, 2002, S. 361–374, 365.

75 Glowacki/Malpass 2003, 434. Das Wort „Wari“ bedeutet übrigens „verehrter Ahne“: vgl. Schreiber 2001, S. 80.

76 Vgl. William H. Isbell u.a.: Architecture and Spatial Organization at Huari, in: Isbell/McEwan 1991, S. 19–54; Schreiber 1992, S. 83.

77 William H. Isbell und Alexei Vranich: Experiencing the Cities of Wari and Tiwanaku, in: Silverman 2004, S. 167–181, 181. Über die Schwierigkeit, einen königlichen Palast zu identiflzieren, vgl. Isbell 2004, der mit einiger Mühe immerhin einen, allerdings wohl schon relativ früh wieder

aufgegebenen Kandidaten ausgemacht hat: das als Templo Mayor bekannte Gebäude in Vegachayoq Moqo (S. 203ff.).

78 Vgl. Patrick R. Williams: Cerro Baúl: A Wari Center on the Tiwanaku Frontier, in: LAA 12, 2001, S. 67–83; Ulrike Matthies Green und Paul S. Goldstein: The Nature of Wari Presence in the Mid-Moquegua Valley, in: Jennings 2010, S. 19–36.

79 Vgl. den Bericht in National Geographic vom 27.6.2013.

80 Vgl. Schreiber 1992, S. 3; William H. Isbell: Huari Administration and the Orthogonal Cellular Architecture Horizon, in: Isbell/McEwan 1991, S. 293–315, 293. Die Reserven, die Isbell in diesem Text noch gegenüber dem Begriff des Imperiums äußert (ebd., S. 294), sind in späteren Texten verschwunden. Vgl. zuletzt Isbell 2008, S. 742f., 753; Agency, Identity, and Control: Wari Space and Power, in: Jennings 2010, S. 233–254.

81 Schreiber 1992, S. 267f.; vgl. dies. 2001, S. 85. Auch Friedman und Rowlands sehen Wari und Tiwanaku, wie hier nicht unterschlagen werden soll, im Übergang vom territorialen Staat zum Imperium (1977, S. 265).

82 „Imperien", heißt es bei Schreiber (1992, S. 3), „sind eine besondere Art von Staaten, Staaten, die dazu gelangt sind, extensive politische und ökonomische Kontrolle über andere politische Verbände auszuüben."

83 Vgl. Tiffiny A. Tung and Kelly J. Knudson: Childhood Lost: Abductions, Sacrifice, and Trophy Heads of Children in the Wari Empire of the Ancient Andes, in: LAA 21, 2010, S. 44–66.

84 Einige Beispiele dafür bei Theresa Lange Topic und John R. Topic: Contextualizing the Wari-Huamachuco Relationship, in: Jennings 2010, S. 188–212.

85 Vgl. Justin Jennings: Understanding Middle Horizon Peru: Hermeneutic Spirals, Interpretative Traditions, and Wari Administrative Centers, in: LAA 17, 2006, S. 265–285, 273, 277. Zum begrenzten Einfluss, den Pikillaqta im Cuzco-Tal ausübte, vgl. auch Covey 2006, S. 56ff., 68ff.; ders.u.a.: Regional Perspectives on Wari State Influence in Cusco, Peru (c. AD 600–1000), in: JAA 32, 2013, S. 538–552.

86 Vgl. Jonathan Friedman: General Historical and Culturally Specific Properties of Global Systems, in: Review 15, 1992, S. 335–372, 340f.

87 Als religiös-rituell motiviert und legitimiert sehen etwa Glowacki/Malpass 2003 die Expansion von Wari an, ebenso Patrick Ryan Williams und Donna J. Nash: Sighting the *apu*: A GIS analysis of Wari Imperialism and the Worship of Mountain Peaks, in: WA 38, 2006, S. 455–468. Die säkulare Orientierung steht im Mittelpunkt bei Gordon F. McEwan: Some Formal Correspondences between the Imperial Architecture of the Wari and Chimu Cultures of Ancient Peru, in: LAA 1, 1990, S. 97–116.

88 Grundlegend dazu aus der neueren Forschung: Kolata 1993; 1996/2003; Charles Stanish: Ancient Titicaca. The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia, Berkeley 2003; Janusek 2008.

89 So die Schätzung von Janusek 2008, S. 154; ähnlich Isbell 2008, S. 748. Auch Kolata, der 1993 noch von 30–40.000 Einwohnern ausgegangen war, hat in einer späteren Arbeit diese Angabe nach unten auf 15–20.000 korrigiert: vgl. Kolata 1993, S. 174; ders. 2003, S. 15.

90 Vgl. Kolata 1993, S. 243ff.; Goldstein 2005, S. 98ff.; Kelly J. Knudson: Tiwanaku Influence in the South Central Andes: Strontium Isotope Analysis and Middle Horizon Migration, in: LAA 19, 2008, S. 3–23; Janusek 2008, S. 227ff.

91 Obsidian wurde schon in präkeramischer Zeit in beträchtlichen Mengen und über weite Strecken gehandelt. Es gibt deutliche Hinweise, dass es während des Mittleren Horizonts zu einer Aufteilung der beiden Hauptquellen zwischen Wari und Tiwanaku kam: vgl. Richard L. Burger, Karen L. Mohr Chávez und Sergio J. Chávez: T rough the Glass Darkly: Prehispanic Obsidian Procurement and Exchange in Southern Peru and Northern Bolivia, in: JWP 14, 2000, S. 267–362, 324; Martin Giesso: Stone Tool Production in the Tiwanaku Heartland, in: Kolata 2003, S. 363–383, 382.

92 Vgl. Marc Bermann: Domestic Life and Vertical Integration in the Tiwanaku Heartland, in: LAA 8, 1997, S. 93–112.

93 Vgl. Kolata 1993, S. 173f., 230, 240. Für die Gegenposition vgl. Goldstein 2005, S. 39ff.

94 Vgl. Timothy L. McAndrews, Juan Albarracin-Jordan und Marc P. Bermann: Regional Settlement Patterns of the Tiwanaku Valley of Bolivia, in: JFA 24, 1997, S. 67–83, 67.

95 Nigel Davies: The Incas, Niwot 1995, S. 59.

96 Vgl. John Hyslop: The Inca Road System, New York etc. 1984; David Jenkins: A Network Analysis of Inka Roads, Administrative Centers, and Storage Facilities, in: Ethnohistory 48, 2001, S. 655–687; Ogburn 2004; Covey 2008, S. 816ff.

97 Vgl. Covey 2006, S. 56ff., 68; Gordon F. McEwan: Pikillacta: The Wari Empire in Cuzco, Iowa City 2005.

98 Vgl. Brian S. Bauer und R. Alan Covey: Processes of State Formation in the Inca Heartland (Cuzco, Peru), in: AmAnthr 104, 2002, S. 846–864, 851f.; Covey 2006, S. 122ff.

99 Vgl. Friedman/Rowlands 1977, S. 267; David Jenkins: The Inka Conical Clan, in: JAR 57, 2001, S. 167–195.

100 Brian S. Bauer: Legitimization of the State in Inca Myth and Ritual, in: AmAnthr 98, 1996, S. 327–337, 333.

101 Vgl. Darryl Wilkinson: The Emperor's New Body: Personhood, Ontology and the Inka Sovereign, in: CAJ 23, 2013, S. 417–432, 423.

102 R. Tom Zuidema: At the King's Table. Inca Concepts of Sacred Kingship in Cuzco, in: Jean-Claude Galey (Hrsg.): Kingship and the Kings, Chur 1990, S. 253–271, 265.

103 Vgl. Kolata 1983, S. 364ff. Näher zum Beginn der Expansion und ihrem Verlauf: Covey 2008, S. 815ff.

104 Vgl. John H. Rowe: What Kind of a Settlement was Inca Cuzco, in: NP 5, 1967, S. 59–76; Brian S. Bauer: Ancient Cuzco. Heartland of the Inca, Austin 2004; Isbell 2004, S. 232.

105 Vgl. Rostworowski/Morris 1999, S. 788; D'Altroy 2002, S. 104. Die Zahl der eigentlichen Inka dürfte 40.000 nicht überschritten haben: vgl. Moseley 1992, S. 9.

106 Vgl. Brundage 1967, S. 37ff.; Conrad/Demarest 1984, S. 113ff.; Isbell 2004, S. 235; Lidio M. Valdez u.a.: Mortuary Preferences and Selected References: A Comment on Middle Horizon Wari Burials, in: WA 38, 2006, S. 672–689.

107 Vgl. Zuidema 1986b, S. 30, 90ff.; ders. 1986a, S. 198; Jeannette Sherbondy: Les réseaux d'irrigation dans la géographie politique de Cuzco, in: JSAm 66, 1979, S. 45–66.

108 Vgl. R. Tom Zuidema: The Inca Kinship System: A New Theoretical View, in: Ralph Bolton und Enrique Mayer (Hrsg.): Andean Kinship and Marriage, Washington D. C. 1977, S. 240–281, 276.

109 Vgl. Pierre Duviols: La dinastía de los incas: monarquía o díarquía? Argumentos heuristicos a favor de una tesis estructuralista, in: JSAm 66, 1979, S. 67–83; Rostworowski/Morris 1999, S. 783.

110 Vgl. Conrad und Demarest 1984, S. 84ff.; Martti Pärssinen: Tawantinsuyu. The Inca State and Its Political Organization, Helsinki 1992. Zum militärischen Charisma vor allem Gose 1996a, S. 4, 16; ders. 1996b.

111 Vgl. Catherine J. Julien: Hatunqolla: A View of Inca Rule from the Lake Titicaca Region, Berkeley etc. 1983, S. 23ff.; Bouysse-Cassagne 1986, S. 215ff.

112 Zur Rolle der Priesterschaft, die neben den Trägern des Staatskultes auch die den lokalen Kultstätten attachierten religiösen Spezialisten umfasste, vgl. Gareis 1987.

113 Grundlegend dazu Gose 1996b, S. 407. So war es nicht unüblich, dass Priester sich kriegerisch betätigten, während umgekehrt der Inka auch priesterliche Funktionen ausübte (Gareis 1987, S. 36f., 40). Das Amt des obersten Sonnenpriesters, der nächst dem Inka höchsten Autorität, war alles andere als eigenständig und häufigen Übergriffen des Herrschers ausgesetzt (Gose 1996a, S. 23).

114 Vgl. Terence N. D'Altroy: Factions and Political Development in the Central Andes, in: Elizabeth M. Brumfiel und John W. Fox (Hrsg.): Factional Competition and Political Development in the New World, Cambridge etc. 1994, S. 171–187.

115 Als „patrimonial" im Sinne der Herrschaftssoziologie Max Webers deutet Alan L. Kolata den Inka-Staat, wenn nicht den „native Andean state" überhaupt: vgl. ders.: Of Kings and Capitals: Principles of Authority and the Nature of Cities in the Native Andean State, in: Deborah L. Nichols and Thomas H. Charlton (Hrsg.): The Archaeology of City-States: Cross-Cultural Approaches, Washington, D. C. 1998, S. 245–254, 249ff. Angesichts der noch rudimentären Ausbildung eines persönlichen Verwaltungsstabes wäre es freilich angemessener, auf die Kategorie des „primären Patriarchalismus" zu rekurrieren, wenn es denn schon die „traditionale Herrschaft" sein soll (Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, hrsg. von Johannes Winckelmann Studienausgabe, Tübingen 1976[5], S. 133). Auch dann gingen jedoch zu viele Spezifika verloren.

116 Vgl. John H. Rowe: Inca Policies and Institutions Relating to the Cultural Unification of the Empire, in: Collier u.a. 1982, S. 93–118; Jennings 2003, S. 433–462, 455f.; Ogburn 2004, S. 433.

117 Richard Schaedel: Early State of the Incas, in: Henri J. M. Claessen und Peter Skalnik (Hrsg.): The Early State, The Hague 1978, S. 289–320, 297.

118 Vgl. Salomon 1986, S. 143ff.; Franklin Pease: The Formation of Tawantinsuyu: Mechanisms of Colonization and Relationship with Ethnic Groups, in: Collier u.a. 1982, S. 173–198, 185f.; Sally F. Moore: Power and Property in Inca Peru, New York 1958, S. 37.

119 Vgl. Hermann Trimborn: Der Kollektivismus der Inka in Peru, in: Anthropos 18/19,1923–1924, S. 978–1001, 984; Silverblatt 1987, S. 7; Covey 2006, S. 185.

120 Vgl. Dieter Eich: Ayllú und der Staat der Inka, Frankfurt am Main 1983, S. 86.

121 Vgl. Covey 2006, S. 146, 230. Dagegen dürfte die für Wayna Qhapaq überlieferte Zahl von 6000 Zweitfrauen eher ins Reich der Legende gehören (D'Altroy 2002, S. 103).

122 Vgl. Patricia J. Netherly: The Management of Late Andean Irrigation Systems on the North Coast of Peru, in: AA 49, 1984, S. 227–254.

123 Vgl. Zuidema 1964; ders. 1983, 1986b, 1986a. Ferner Brian S. Bauer: Ritual Pathways of the Inca: An Analysis of the Collasuyu Ceques in Cuzco, in: LAA 3, 1992, S. 183–205; ders.: The Sacred Landscape of the Inca: The Cusco Ceque System, Austin 1998. Zur Rolle der Astronomie auch ders. und David S. P. Dearborn: Astronomy and Empire in the Ancient Andes. The Cultural Origins of Inca Sky Watching, Austin 1995.

124 Vgl. Craig Morris: The Infrastructure of Inka Control in the Peruvian Central Highlands, in: Collier u.a. 1982, S. 153–172; ders. und D. E. Thompson: Huánuco Pampa: An Andean City and Its Hinterland, London 1985, S. 81ff., 163ff.; Terence N. D'Altroy und Christine A. Hastorf: The Distribution and Contents of Inca State Storehouses in the Xauxa Region of Peru, in: AA 49, 1984, S. 334–349; Silverblatt 1987, S. 88ff.

125 Vgl. Wachtel 1977, S. 72f.; Craig Morris: Inka Strategies of Incorporation and Governance, in: Gary M. Feinman and Joyce Marcus (Hrsg.): Archaic States, Santa Fe 1998, S. 293–310, 297.

126 Vgl. Thomas C. Patterson: Pachacamac – An Andean Oracle under Inca Rule, in: D. Peter Kvietok und Daniel H. Sandweiss (Hrsg.): Recent Studies in Andean Prehistory and Protohistory, Ithaca 1985, S. 159–176; Peter Eeckhout: Pachacamac durant l'Intermédiaire récent: Étude d'un site monumental préhispanique de la coté central du Pérou, Oxford 1999.

127 Vgl. D'Altroy 2002, S. 205ff. 1536 konnten ein paar Hundert Spanier die Belagerung Cuzcos durch ein nach Zigtausenden zählendes Inkaheer überstehen, weil die Bauern-Soldaten einfach auf ihre Felder zurückkehrten, als dies vom landwirtschaftlichen Zyklus her geboten war: vgl. ebd., S. 318.

128 Vgl. Sonia Alconini: The Southeastern Inka Frontier against the Chiriguanos: Structure and Dynamics of the Inka Imperial Borderlands, in: LAA 15, 2004, S. 389–418, 414.

129 Vgl. Steven A. Wernke: The Politics of Community and Inka Statecraft in the Colca Valley, Peru, in: LAA 17, 2006, S. 177–208; Jennings 2003.

3. Mesoamerika

Umweltbedingungen

Mesoamerika ist im Unterschied zu Peru nur in zwei Richtungen klar durch natürliche Grenzen definiert: im Osten durch den Atlantischen, im Westen durch den Pazifischen Ozean. Im Norden und Süden dagegen finden sich breite Übergangszonen, die zu verschiedenen Zeiten eine Expansion oder eine Kontraktion der im engeren Sinne mesoamerikanischen Kulturen erlaubten. Die Nordgrenze ist durch die trockenen, z.T. in Wüste übergehenden Savannen des Hochplateaus bestimmt, in denen Landwirtschaft schwierig, wenn nicht unmöglich ist; nur die Sierra Madre Occidental ist relativ gut bewässert, sodass mesoamerikanische Kulturelemente in dieser Region weiter nach Norden vordringen konnten. Die Südgrenze wird gewöhnlich so angesetzt, dass sie die tropisch-humiden Gebiete von Westhonduras bis zum Lago Yojoa einschließt, doch basiert diese Entscheidung nicht auf physiografischen, sondern auf sprachlichen und kulturellen Kriterien, deren Trennschärfe problematisch ist. In der neueren Literatur zieht man deshalb Begriffe wie ‚frontier area', ‚Pufferzone' oder ‚Interaktionssphäre' vor, um den ambivalenten Charakter dieser Region hervorzuheben.[1]

Etwas einfacher ist die Binnengliederung Mesoamerikas, die wie in Peru vor allem durch den Gegensatz zwischen Hochländern und Tiefländern bestimmt ist. Zu den Tiefländern gehört die pazifische Küstenebene, die auf weite Strecken durch Wassermangel gekennzeichnet und mit Ausnahme einiger Flusstäler für Bodenbebauung nicht geeignet ist. Eine größere fruchtbare Zone (Xoconusco) findet sich lediglich südlich des Isthmus von Tehuantepec. Die beiden wichtigsten Tieflandgebiete der atlantischen Seite sind die Golfküste, die zu den feuchtesten Teilen Mexikos gehört und während der Regenzeit (Mai bis November) oft überflutet wird, sowie das von den Maya bewohnte Gebiet, das wiederum in zwei Teile zerfällt: den hügeligen und feuchten Süden (Petén) und das nördliche Yucatan, ein flaches Kalksteinland mit einer ausgeprägten Trockensaison, deren Nachteile aber durch unterirdische Wasserreservoirs (*cenotes*) ausgeglichen werden. Die wichtigsten Hochländer sind nördlich des Isthmus von Tehuantepec das Tal von Oaxaca sowie die Mesa Central mit den Tälern von Mexiko, Toluca, Puebla und Morelos, südlich des Isthmus die Hochflächen von Chiapas und Guatemala.

Vergleicht man diese unterschiedlichen Umwelten im Hinblick auf Chancen und Restriktionen, so ergeben sich für das Tiefland kurzfristige Vorteile und langfristige Nachteile. Die reichen Ressourcen an der Golfküste ermöglichten eine gemischte Subsistenzstrategie, die auch ohne Landwirtschaft komplexere Verbände zu tragen vermochte (Killion 2013). Nach dem Übergang zum permanenten Anbau von Mais im Mittleren Formativum ergaben sich weitere Chancen durch die jährlichen Überflutungen des Rio Coatzacoalcos, die reiches Schwemmland mit sich brachten, auf dem bis zu vier Maisernten im Jahr möglich waren (Neff 2011, S. 114). Auch für die von den Maya bewohnten Gebiete trifft die lange Zeit übliche Einschätzung nicht zu, dass

Bodenbeschaffenheit und Vegetation intensivere Anbaumethoden, z.B. mittels künstlicher Bewässerung, entweder gar nicht oder nur in begrenztem Umfang zuließen (s.u.). Nachteilig wirkte sich die ökologische Instabilität der Regenwaldzonen, insbesondere die Anfälligkeit gegenüber Erosion aus. Da der Boden kaum Nährstoffreserven besitzt, kann sich der Wald nach größeren Rodungsaktionen nicht selbst regenerieren, sodass Erosion und Versteppung die Folge sind.[2] Ein weiteres Problem stellte die gewaltige Ausdehnung des östlichen Tieflands dar, das mit 250.000 km^2 mehr als 30-mal so groß ist wie das Hochtal von Mexiko. Im Verein mit dem völligen Fehlen interner topografischer Grenzen sowie der Unmöglichkeit, die Verbindungswege nach außen monopolistisch zu kontrollieren, begünstigte diese Ausdehnung ein polyzentrisches Muster, bei dem die vertikale, politisch-staatliche Integration schwach und instabil blieb (Blanton u.a. 1981, S. 220).

Im Hochland lagen die Dinge anders, da sich der fruchtbare Boden vor allem in Hochtälern fand, bei denen die Außenkontakte leichter zu überwachen waren. Zwar war hier die Landwirtschaft wegen der schwankenden und relativ seltenen Niederschläge sowie wegen häufiger Winterfröste riskanter als im Tief and, was das spätere Einsetzen soziopolitischer Verdichtungsprozesse erklären mag. Nachdem jedoch diese Risiken durch intensive Anbaumethoden wie z.B. das Chinampa-System oder künstliche Bewässerungsanlagen verringert worden waren, konnte die hohe Fruchtbarkeit der vulkanischen Böden voll erschlossen werden (Smith 1996, S. 75ff.). Insbesondere im Becken von Mexiko, von dessen etwa 8000 km^2 ursprünglich nur 20–30 % nutzbar waren, konnten die Anbauflächen verdoppelt und die Erträge so weit gesteigert werden, dass am Vorabend der spanischen Eroberung die Einwohnerzahl die Millionengrenze erreichte

(Sanders/Webster 1978, S. 286f.; Sanders 1981, S. 190). Auf etwas kleinerem Maßstab vollzog sich eine ähnliche Entwicklung im semiariden Tal von Oaxaca, das in seinen drei Armen (Etla, Tlacolula und Valle Grande) über eine landwirtschaftliche Nutzfläche von mehr als 2000 km^2 verfügte und noch vor der Zeitenwende etwa 750 Ansiedlungen mit 50–60.000 Bewohnern umfasste. Es gibt keine Anhaltspunkte, dass damit die Grenzen des Wachstums bereits erreicht waren.[3]

Ein weiterer Vorteil des Hochlands war seine geografische Vielfalt. Die enge Nachbarschaft physiografisch und klimatisch unterschiedlicher Zonen stimulierte schon früh die Bildung ‚symbiotischer Regionen' (Sanders), in denen sich einzelne Gebiete auf bestimmte Produkte spezialisierten und sich die ihnen fehlenden Ressourcen auf dem Tauschweg verschafften. Anders als im Tiefland, wo Märkte aufgrund der relativ gleichförmigen Naturbedingungen durchweg peripher blieben und die Verteilung wichtiger, auf lokaler Ebene nicht erhältlicher Ressourcen über politisch-administrative Zentren erfolgte,[4] konnten sich im Hochland deshalb regelmäßige und permanente Märkte entwickeln, in die ein erheblicher Teil der Haushalte involviert war. Darüber hinaus ist eine deutliche Tendenz zur Bildung regionaler Markthierarchien erkennbar, die sich um bestimmte Zentralplätze kristallisierten (Blanton 1996). Sicher wäre es unangebracht, den Kommerzialisierungsgrad dieser regionalen Netzwerke zu überschätzen. Die meisten Transaktionen bestanden im Tausch Ware gegen Ware, und wichtige Güter wie etwa Boden und Arbeitskraft gingen entweder gar nicht oder nur in geringem Umfang in die Zirkulation ein. Gleichwohl zeigt die Existenz eines allgemeinen Äquivalents (Kakaobohnen) wie auch das Staunen der Spanier über das Warenangebot der aztekischen Märkte, dass die Reproduktion der lokalen

Haushalte im Hochland in weitaus höherem Maße von der Zirkulation von Waren abhing als im Tiefland oder in Peru. Fügt man hinzu, dass die Küstentiefländer eine größere Vielfalt an Gütern hervorbrachten wie Baumwolle, Kakao, Fisch, Salz, Früchte, Muscheln und Quetzalfedern (Joyce 2010, S. 54), wohingegen manche Hochlandgebiete wie etwa Oaxaca relativ arm an Schlüsselressourcen waren (Blanton u.a. 1999, S. 34), so versteht man, warum auch hier wie in Peru die Hochlandverbände eher zur Expansion in Richtung der Tieflandverbände neigten als umgekehrt, und weshalb alle bedeutenderen Machtbildungen Mesoamerikas seit dem späten Präklassikum (ab 300 n. Chr.) dort ihr Zentrum hatten.[5]



Karte 4: Mesoamerika

Die Tieflandstaaten (Olmeken, Maya)

Den Anfang machte freilich das Tiefland, das einer kontinuierlichen Besiedlung geringeren Widerstand entgegensetzte. Die ersten Anzeichen für Rang-Gesellschaften und politische Organisationsformen in Gestalt von Häuptlingstümern finden sich bereits im 15. Jahrhundert an der Golfküste, in einem Gebiet, das dank der regelmäßigen Überschwemmungen und der Schlammablagerungen an den Flussufern über ähnliche Bedingungen verfügte wie das Nildelta (Coe 1981, S. 144). Im Verlauf eines Jahrhunderts verwandelte sich San Lorenzo Tenochtitlan aus einem kleinen, etwa 50 ha umfassenden und vielleicht 1000 Einwohner zählenden Ort in die „erste Stadt Mesoamerikas“ (Clark 1997, S. 216) mit einer Ausdehnung von 500 ha und 10.000 Einwohnern, die an der Spitze einer vierstufigen Siedlungshierarchie stand und ein Gebiet von 2000 km^2 mit 30.000 Einwohnern kontrollierte (Clark 2007, S. 40f., 19; Pool 2009, S. 247). Sie verfügte über ein zeremonielles Zentrum, das auf einer 52 m hohen, z.T. künstlich errichteten Plattform (*mesa*) lag, deren Bau zweifellos bereits eine umfangreiche Mobilisierung von Arbeitskräften erfordert haben muss (Pool 2009, S. 246). Noch aufwendigere Operationen waren erforderlich, um die Monumentalskulpturen zu errichten, die wohl der Ahnenverehrung dienten (Grove 1999, S. 282). Diese Skulpturen, deren größte 2,3 m hoch ist und mehr als 20 Tonnen wiegt, bestanden aus Basalt, der mühsam aus den Tuxtla-Bergen über eine Entfernung von etwa 80 km herangebracht werden musste. Nach neueren Schätzungen waren 2000 bis 3000 Mann in diese Arbeit involviert, was voraussetzte, dass auch die Dörfer des Umlands sich daran beteiligten (Clark 1997, S. 218; Grove 1997, S. 83ff.).

Dies allein wäre zwar noch kein Grund, von einer staatlichen Organisation zu sprechen, wie ein Blick auf die Monumentalbauten der Osterinsel zeigt.[6] Bezieht man indes die übrigen öffentlichen Bauten wie Terrassen,

Plazas, Eliteresidenzen, Plattformen und Drainageanlagen mit ein, fällt es schwer, dem Urteil von Philip Drucker zu widersprechen, dass hier ein Ausmaß an Koordination, Planung und Überwachung vorlag, das die Kapazitäten eines Häuptlingstums weit überstieg (Drucker 1981, S. 30ff.). San Lorenzo Tenochtitlan könnte das Zentrum eines konischen Klanstaates gewesen sein, dessen Herrscher sich ein Monopol auf den Zugang zu den übernatürlichen Existenzbedingungen gesichert hatten (Clark 2007, S. 37). Wie diese vorgestellt wurden, lässt sich nicht genau sagen, doch ist ein Szenario plausibel, das für das Formativum einen Glauben an machtvolle supranormale, mit Naturphänomenen verbundene Wesenheiten annimmt, die sich in Gestalt animistischer Kräfte, als Regen-, Blitz-, Wind-, Wasser- und Erd-Geister präsentierten (Tate 1999, 181). Später konkretisierten sich diese zu hybriden, zunächst zoomorphen, dann anthropomorphen Gottheiten, die anscheinend bereits ein Pantheon bildeten, wenngleich ein noch eher spärlich besetztes und durch keine Beziehungen zwischen den Göttern bestimmtes (Clark 2004a, S. 218).

Auch wenn hier noch vieles klärungsbedürftig ist, kann doch an der Prädominanz magisch-ritueller Muster kein Zweifel bestehen. Darauf verweisen viele Indizien: die architektonische Anlage, die dem Ort die Gestalt eines „heiligen Berges“ verlieh;[7] die aus der Ikonografie ablesbare Existenz eines komplexen Ritualsystems, das um die Sicherung der landwirtschaftlichen Fruchtbarkeit kreiste;[8] und nicht zuletzt die Steinmonumente selbst, die die Herrscher als „Vermittler zwischen der Gesellschaft und den übernatürlichen, mit Regen und Fruchtbarkeit assoziierten Kräften“ porträtierten, als Wesen, die Zugang zu den kosmischen Kräften der Unter- und Überwelt besaßen und dadurch über ihre Mitmenschen herausgehoben waren, mit anderen Worten: charismatische Qualität besaßen (Grove/Gillespie 1992, S. 26f.). Dass diese

Herrscher ihre Position vor allem rituellen Funktionen verdankten, ist dabei weniger strittig als deren Zuordnung zum „Schamanismus“, der von den einen als Attribut und Legitimationsquelle schon der ersten Herrscher bzw. Häuptlinge aufgefasst wird (ebd., S. 27), nach den anderen dagegen erst in einer späteren Phase zum Tragen kommt.[9] Ob man es nun mit „patrons of shamanic power“ (Tate) oder mit charismatischen Königen (Clark) zu tun hat, fest steht in jedem Fall, dass San Lorenzo an der Spitze „des größten, bevölkerungsreichsten und am stärksten hierarchisch gegliederten politischen Verbandes im Mesoamerika seiner Zeit“ stand (Pool 2009, S. 25).

Die Daten über das weitere Schicksal San Lorenzos sind spärlich. Immerhin gibt es einige Hinweise, die auf die Entwicklung eines Prestigegüter-Sektors schließen lassen. Etwa zeitgleich mit den Monumentalbauten entwickelte sich ein schwunghafter Export von Keramikartikeln aus San Lorenzo in das östliche Mesoamerika, der als deutlicher Beweis für die Fähigkeit der olmekischen Herrscher zu gelten hat, Prestige auf interregionaler Bühne zu demonstrieren (Pool 2007, S. 140ff.; Neff 2011, S. 116). Ebenfalls in diese Zeit – das 14. Jahrhundert – fällt die Errichtung von Sekundärzentren in der näheren Umgebung von San Lorenzo: Las Limas, Laguna de los Cerros, Estero Rabón und El Macayal (Clark 2007, S. 17; Pool 2007, S. 128ff.). Um 1300 erstreckte sich die Hegemonie des olmekischen Zentrums weit über die Golfküste hinaus bis ins südliche Chiapas, wie Ausgrabungen im Gebiet von Mazatan, 400 km von San Lorenzo entfernt, belegt haben (Clark 2007, S. 19ff.). Sicher sind dabei alle Vorstellungen, die auf eine zentralistische oder gar ‚imperiale‘ Kontrolle der Handelswege durch San Lorenzo hinauslaufen, als unrealistisch auszuschließen (Rosenswig 2010, S. 271f.), doch impliziert dies der Typus des Prestigegüter-Systems auch nicht. Eine solche Behauptung wäre darüber hinaus mit den Fakten nicht vereinbar, ist doch die archäologische

Beweislage für Kriegführung durch die Olmeken dünn und bestenfalls mehrdeutig (Pool 2007, S. 138).

Davon abgesehen war die Hegemonie von San Lorenzo nur von kurzer Dauer. Schon im 12. Jahrhundert scheinen sich die Sekundärzentren verselbstständigt zu haben, um sich fortan eine erbitterte Konkurrenz zu liefern (Clark 2007, S. 23f.). In San Lorenzo selbst manifestierte sich der Eintritt in die zentrifugale Phase in zahlreichen Beschädigungen und Zerstörungen, von denen vor allem die Kolossalköpfe betroffen waren. Da diese Zerstörungen nicht abrupt, in einem ikonoklastischen Ausbruch erfolgten, sondern eine häufig wiederholte Praxis waren, sind Deutungen, die auf einen plötzlichen Zusammenbruch, eine Eroberung oder eine Revolution zielen, hinfällig. Ob die von Grove vorgeschlagene alternative Erklärung zutrifft – dass es sich um eine Art ritueller ‚Neutralisierung' der übernatürlichen Kräfte gestorbener Herrscher handelte –, muss dahingestellt bleiben.[10] Unbestreitbar aber dürfte sein Fazit sein, dass San Lorenzo nicht in einem einmaligen Akt zerstört wurde, sondern seine Macht und seine überregionalen Beziehungen nur allmählich einbüßte.[11] Als mögliche Ursache kommt sowohl die Konkurrenz mit anderen olmekischen Zentren in Betracht, die über ein größeres landwirtschaftliches Potenzial verfügten (Killion 2013, S. 586), als auch ein Rückgang der Handelsbeziehungen mit dem Hochland, der durch den Aufstieg selbstständiger Hochlandzentren ausgelöst wurde (Friedman/Rowlands 1977, S. 257; Grove 1984, S. 162ff.).

Wenn es eine solche Unterbrechung des Austauschs gab, so war sie nicht von langer Dauer. Schon bald nach dem Niedergang San Lorenzos waren Hoch- und Tief and durch ein neues Handelsnetz verknüpft, das allerdings im Vergleich zu früher formalisiert gewesen zu sein scheint. Der Mittelpunkt dieses Netzes lag in La Venta, einem etwa 80 km nordöstlich von San Lorenzo gelegenen zeremoniellen Komplex, der neben 90 Steinskulpturen und

etwa 40 künstlichen Hügeln aus der Zeit zwischen 900–300 v. Chr. durch eine folgenreiche Innovation gekennzeichnet war: eine um 800 errichtete, 32 m hohe und deshalb weithin sichtbare Pyramide.[12] Im Vergleich mit San Lorenzo wirkt La Venta deutlich geplanter, wies doch die architektonische Anlage Züge eines „Kosmogramms“ auf, dessen Elemente die spezifische Topografie der Region reflektierten und in der Form eines „visuellen Narrativs“ angeordnet waren.[13] Grabausstattung und Ikonografie rückten die Herrscher überdies weitaus mehr in die göttliche Sphäre, als dies noch in San Lorenzo der Fall war (Clark 2004a, S. 214). Die zahlreichen Artikel aus Jade, das nun zum bevorzugten Medium der Prestigesymbolisierung wurde (ebd., S. 215), kamen über ein weitverzweigtes Handelsnetz herein, zu dessen Knotenpunkten Chalcatzingo (Morelos), Abaj Takalik, Chalchuapa (Guatemala, El Salvador) und andere Orte gehörten; sie waren mit dem Zentrum an der Golfküste durch Bündnisse und Heiratsallianzen liiert (Grove 1984, S. 164).

Über die interne Struktur der Stadt und ihr Verhältnis zu den übrigen olmekischen Zentren liegen freilich so spärliche Informationen vor, dass jeder weitere Präzisierungsversuch Spekulation wäre. Sicher ist nur, dass La Ventas Einfluss außerhalb des Kernlandes etwa ab 500 v. Chr. deutlich abnahm und viele der Subzentren aufgegeben wurden. Das Handelsnetz scheint sich in kleinere Segmente aufgelöst zu haben, die um neue regionale Mittelpunkte wie Cuicuilco im Tal von Mexiko, Monte Albán in Oaxaca, Chiapa de Corzo und La Libertad in Chiapas, Izapa an der Pazifikküste und Kaminaljuyú im Tal von Guatemala zentriert waren.[14] La Venta selbst wurde im 4. Jahrhundert verlassen. Andere olmekische Zentren wie Tres Zapotes und Cerro de las Mesas suchten seine Nachfolge anzutreten, doch vermochten sie sich

gegen die neuen regionalen Zentren nicht durchzusetzen.[15] Die Zeit eines zumindest weite Teile des östlichen Tieflandes umfassenden Prestigegüter-Systems war vorläufig vorüber.

Zu den neuen selbstständigen Regionen gehörte auch das Gebiet der Maya im östlichen Tiefland vom Pasión bis zur Nordspitze Yucatans.[16] Die ältere Forschung hat ihnen bisweilen die Fähigkeit abgesprochen, aus eigener Kraft die Schwelle zur Hochkultur zu überschreiten, da sie nur primitiven Brandrodungsfeldbau betrieben hätten, doch ist diese Annahme widerlegt. Schon zu einer Zeit, als es noch kaum Kontakte mit anderen Regionen gab, um die Mitte des 2. vorchristlichen Jahrtausends, finden sich hier zahlreiche Belege für eine Vielfalt von Landbautechniken wie das Terrassieren von Abhängen oder die Bestellung sumpfiger oder überfluteter Böden mittels Hochäckern.[17] Etwa ab 1000 v. Chr., dem Beginn der Mittleren Vorklassik,[18] kamen Kanalbauten und Deiche hinzu, die in der trockenen Jahreszeit die Möglichkeit einer künstlichen Bewässerung sicherten, dies allerdings – entgegen der Theorie vom hydraulischen Staat – zeitgleich mit dem Bau von Zeremonialzentren und in regional durchaus unterschiedlicher Ausprägung: schwächer in Belize, stärker in Tikal.[19] Die Steigerung der landwirtschaftlichen Produktivität ermöglichte eine Bevölkerungsdichte, die im Durchschnitt bei 145 Personen pro km^2 lag, in städtischen Kernzonen sogar bis zu 1000 pro km^2 erreichen konnte. Schätzungen der Bevölkerung schwanken zwischen 2,6/3,4 Millionen und 10 Millionen, womit das Maya-Tiefland in jedem Fall zu einer der am dichtesten besiedelten Zonen der vorindustriellen Welt gehörte.[20] Auch von der Zahl der Zentren her stellte es die Golfküste in den Schatten: eine Liste der bekannten Zentren der klassischen Zeit enthält 116 Stätten und umfasst dabei

vermutlich noch nicht einmal zwei Drittel der tatsächlichen Zahl.[21]

In puncto Kosmologie teilten die Maya viele Vorstellungen, die auch im übrigen Mesoamerika verbreitet waren, etwa die horizontale Gliederung der Welt in vier Bezirke und das Zentrum oder die vertikale Gliederung in Ober-, Mittel- und Unterwelt, die durch eine axis mundi in Gestalt eines Baumes oder eines Berges verbunden waren.[22] Ebenso präsent war der Glaube an Entsprechungen zwischen Makro- und Mikrokosmos, der von den Maya allerdings ins Extrem getrieben wurde: Nirgends sonst befasste man sich so obsessiv mit der Berechnung der Himmelszyklen, um auf diese Weise Kontrolle über die parallelen mikrokosmischen Vorgänge zu gewinnen (Rice 2004, S. 56ff.). Während dies in Richtung einer Ontologie nach dem Schema des Analogismus deutet (vgl. Descola 2013, S. 301ff.), begegnet man zugleich der animistischen Überzeugung, dass sowohl die natürliche Landschaft als auch die von Menschen errichteten Bauwerke belebt waren,[23] erfüllt und durchdrungen von einer vitalen Kraf (*k'uh*), die bisweilen als unpersönlich gedacht wurde, aber auch als „Seele“ oder „Geist“ vorgestellt werden konnte, wenngleich unter den Letzteren keine fest umrissenen singulären Wesen verstanden wurden, sondern ein Ensemble multipler, verstreuter Teile oder Ko-Essenzen (Houston/Stuart 1996, S. 291f.; McAnany 2001, S. 142). Durch die Bezugnahme auf diese numinose Kraft, die man mit dem ozeanischen *mana* verglichen hat (Ringle 1999, S. 200), wurde die Welt zu einem ontologischen Kontinuum, in dem es keine Trennung zwischen „natürlichen“ und „übernatürlichen“ Erscheinungen gab. Zugleich wurde der Monismus jedoch dadurch relativiert bzw. spezifiziert, dass *k'uh* mit den Dingen keine dauerhafte Bindung einging und das Universum auch nicht gleichmäßig durchdrang. Was die Menschen betraf, so manifestierte sie sich nur in Königen und Königinnen sowie einer kleinen Gruppe von Adligen, darin mit dem Charisma vergleichbar. Sie war nicht mit dem Blut identisch, konnte aber durch liturgische Blutentnahme, vorzugsweise aus der Zunge oder den Genitalien, evoziert werden und heiligende bzw. heilende Wirkung entfalten (Houston/Stuart 1996, S. 291f.; Houston/Inomata 2009, S. 195ff.). Die eindrucksvolle Zeremonialarchitektur, die vielfach nach geomantischen Gesichtspunkten errichtet wurde,[24] fungierte teils als „T eater“ für die rituellen Performanzen, teils als symbolische Darstellung der Kosmogonie. Die Wirkung dieser Rituale war nach Schele und Freidel so stark, dass die Bauwerke und Orte „mit jeder Wiederholung des Rituals mehr heilige Kraft in sich speicherten. Wenn also, wie es der Fall war, die Könige über Jahrhunderte hin immer wieder an denselben Plätzen Tempel erbauten, so wurde das Heiligtum in diesen Tempeln dadurch immer geheiligter. […] Das Ergebnis war eine Überlagerung von Kraftzentren in den jeweiligen königlichen Kapitalen, die von den aufeinanderfolgenden Herrschern zugleich bewahrt und ausgebaut wurden“ (Schele/Freidel 1991, S. 61). Allerdings konnte das auf diese Weise akkumulierte und materialisierte Charisma auch wieder entwertet werden, wie die rituelle Zerstörung von

Herrscherporträts oder die Abwanderung der Bevölkerung aus diesen Zentren zeigt (Houston/Inomata 2009, S. 196).

Die Schwelle zu staatlichen Organisationsformen wurde nach verbreiteter Ansicht erst in der Späten Vorklassik überschritten, doch gibt es Anzeichen, dass dies mancherorts schon in der Mittleren Vorklassik geschah.[25] Das gilt, im Gegensatz zu einer lange vorherrschenden Meinung, für das nördliche Yucatan, wo eine Stätte wie Yaxuna bereits um 600 v. Chr. monumentale Bauten aufwies.[26] Es gilt ebenso für Belize, wo etwa die Ausgrabungen in Blackman Eddy für das 7. Jahrhundert „eine präzedenzlose Datenbasis für präklassische Architektur und rituelle Aktivität" erbracht haben; Belege für Ahnenverehrung bietet ab 600 v. Chr. Cuello, ab 400 auch für die ikonografische Repräsentation von Herrschern, um von späteren Entwicklungen, wie etwa in Cerros, zu schweigen.[27] Und es gilt erst recht für das Herzland der Mayakultur, den größtenteils im heutigen Guatemala gelegenen Petén. In Nakbe und Uaxactun tauchten schon zwischen 800 und 600 jene für die Zeremonialarchitektur Mesoamerikas typischen triadischen Kombinationen von Plattformen und pyramidenförmigen Gebilden auf, die der Veranschaulichung der Schöpfungsgeschichte dienten.[28] Etwas späteren Datums, aber immer noch der Vorklassik zugehörig, war die Danta-Pyramide von El Mirador, die eine Höhe von 70 m erreichte und zu ihrem Bau etwa 10–12 Millionen Arbeitstage erfordert haben dürfte: das größte und massivste Bauwerk, das jemals von den Maya errichtet wurde. Die gleiche Stätte wies mit El Tigre noch eine weitere Pyramide auf, die nur 15 m kleiner war.[29] Vergleichbare Anlagen fanden sich in Tikal, Calakmul, Lamanai oder Rio Azul,[30] aber auch in dem weniger bekannten Cival mit einer der ältesten und größten „E-Gruppen" des Tieflands, einem Arrangement aus Tempeln, Plattformen und einer Plaza,

das ebenfalls zu den charakteristischen Merkmalen der Maya-Zeremonialarchitektur gehört.[31] Nimmt man die Großbauten hinzu, die eher säkularen Zwecken dienten, wie etwa das Netz von Kanälen und Wasserreservoirs in Edzna, Campeche, für dessen Bau 1,7 Mill. Arbeitstage veranschlagt werden,[32] dann wird man die Auffassung revidieren müssen, dass die Maya der Vorklassik über das Stadium von Häuptlingstümern nicht hinausgelangt seien (Sanders/Webster 1978, S. 293; Blanton u.a. 1981, S. 185; Marcus 1983, S. 461). Weitaus plausibler ist dagegen die Annahme, „daß die frühesten Anfänge zentralisierter Macht im gesamten Maya-Tiefland auf die Mittlere Vorklassik datieren und einem Entwicklungspfad folgten, der parallel zu demjenigen der Olmeken an der mexikanischen Golfküste sowie anderer Kulturen des mesoamerikanischen Formativums verlief, anstatt sich von ihnen herzuleiten“ (Estrada-Belli 2006, S. 57).



Karte 5: Mesoamerika

Die Frage ist freilich, wie weit diese Parallele geht. Eine Deutung, die viel Anklang gefunden hat, knüpft an die These vom „schamanistischen“ Charakter der olmekischen Herrscher an und sieht diesen auch für das Königtum der

Maya als konstitutiv an. Grundlegend sei die dem Herrscher zugeschriebene Fähigkeit, auf rituellem Wege die Weltachse (*wacah chan*) zu evozieren, über die man in die Ober- und Unterwelt gelangen konnte, also in Bereiche, in denen sich über- und außermenschliche Kräfte manifestierten. Deren Beschwörung wiederum sollte ihre Übertragung in die mittlere Welt ermöglichen, womit ein einzigartiges Potenzial zur Verfügung stand, das ebenso den Herrscher gegenüber den Beherrschten erhob wie den Gesamtverband über alle Übrigen, indem es Wohlstand, Fruchtbarkeit oder kriegerischen Erfolg verbürgte. Diese Fähigkeit, die im Prinzip bereits dem einfachen Dorfmedizinmann eignen sollte (und in der Tat auch aus der modernen Ethnografie abgeleitet ist), sei von den Königen gleichsam nur auf einer größeren Bühne zelebriert worden und habe ihre Legitimität bis in die Endphase der klassischen Mayakultur garantiert.[33]

Diese Deutung ist jedoch auf Widerspruch gestoßen. So haben Cecelia F. Klein und andere darauf aufmerksam gemacht, dass die Bezeichnung „Schamanismus“ für ganz unterschiedliche Zusammenhänge steht. In der Religionswissenschaft, bei Mircea Eliade und anderen, wird als Merkmal, das den Schamanen von anderen ‚religiösen Spezialisten‘ unterscheidet, eine spezifische Technik herausgestellt: die Fähigkeit, sich in Ekstase respektive Trance zu versetzen.[34] Peter Furst dagegen, der das Konzept in die Mesoamerikanistik eingeführt hat, versteht darunter eher die Chiffre für ein Weltbild, für die Gliederung des Universums in verschiedene Schichten, die im Zentrum durch eine Weltachse verbunden seien.[35] Letzteres aber ist nach Eliade eine viel zu verbreitete (z.B. auch im Christentum vorkommende) Vorstellung, als dass sie mit dem Schamanismus in Zusammenhang gebracht werden könnte. Klein u.a. schlugen angesichts dieser Unklarheiten vor, das „umbrella word ‚shaman‘“ ganz zu

vermeiden (Klein u.a. 2002, S. 399f.), und auch andere warfen die Frage auf, was denn ein Amt wie das Königtum mit den Funktionen von Heilern, Hexen oder Sehern gemeinsam habe, „die mit einem Bein in der Gesellschaft, mit dem anderen in einem ätherischen Schwellenzustand" stünden (McAnany 2001, S. 125). Dass die Mayaherrscher jahrhundertelang Rituale ausgeübt haben sollten, die sich seit den Zeiten der Jäger und Sammler nicht mehr verändert hätten, erschien Joyce Marcus in ihrem Kommentar zu dem Aufsatz von Klein u.a. als völlig unwahrscheinlich, allein schon deshalb, weil es keinen einzigen Beleg dafür gebe, dass es bei den Maya zu dieser Zeit überhaupt so etwas wie Schamanen gegeben habe. „Und selbst wenn es sie dort gegeben hätte: die Chancen, daß diese egalitäre Institution intakt blieb, während jeder andere Aspekt im Leben der Maya sich im Laufe von 12 Jahrtausenden änderte, sind gering" (Kommentar zu Klein u.a. 2002, S. 409). Wer je die halsbrecherischen Stufen eines Maya-Tempels hinaufgeklettert ist, wird sich nicht leicht davon überzeugen lassen, dass dies ein geeigneter Ort für ekstatische Tänze war. Oder wenn, dann nur kurz.

Indessen beruht auch die Gegenposition auf anfechtbaren Voraussetzungen. Für Klein und ihre Mitarbeiter steht hinter der Schamanismus-These eine „idealistische Aversion gegen materialistische und politische Erklärungen menschlichen Verhaltens". Marcus stößt in dasselbe Horn, wenn sie die Auffassung schlicht für Nonsens erklärt, wonach die Macht der Maya-Herrscher in der Kommunikation mit Geistern und der Vermittlung zwischen der übernatürlichen und der menschlichen Welt gründe (Klein u.a. 2002, S. 384, 409). Dass die Könige der Maya genau dies beanspruchten und darauf ihre Legitimität stützten, ist durch eine so überwältigende ikonografische, epigrafische und architektonische Evidenz gesichert, dass man nicht von einem Epiphänomen, ja nicht einmal von Ideologie sprechen kann. ‚Herrschaft' hatte bei den Maya,

wie von zahlreichen Autoritäten des Faches seit J. Eric Thompson bestätigt wird, eine ausgesprochen sakrale Dimension;[36] und diese verdankte sich, wie ebenfalls vielfach bezeugt, der außergewöhnlichen Fähigkeit, zwischen den Lebenden, den Ahnen und den Göttern eine glaubhafte Verbindung herzustellen.[37] Da eben dies ein Merkmal ist, das sie als Träger eines – in diesem Fall: magischen – Charisma qualifiziert, stellt sich nicht die Frage, ob Herrschaft bei den Maya charismatischer Natur war oder nicht, sondern allenfalls, um welche Art von Charisma es sich handelt: um das reine Charisma ekstatischer Schamanen oder um ein Charisma, das des aktuellen Vollzugs der Ekstase nicht mehr bedurfte und bereits einen hohen Grad an Veralltäglichung erreicht hatte.

Gegen das Erstere sprechen nicht allein generelle religionsanthropologische Befunde, die im Schamanismus sensu stricto eher eine Erscheinung sehen, die für Jäger- und Sammlergesellschaften mit vorwiegend animistischen Ontologien typisch ist und mit dem Übergang zu Sesshaftigkeit und politischer Verbandsbildung grundlegende Veränderungen erleidet.[38] Auch in dem hier zu erörternden Fall ist dies wenig plausibel. Folgt man Stephen Houston und David Stuart, die sich in ihrer Analyse auf Webers Konzept der Veralltäglichung beziehen, so konnten Könige und Mitglieder des hohen Adels wohl zeitweilig die Identität mit bestimmten Göttern erlangen, jedoch nicht im Wege der akuten Ekstase und Entrückung, sondern durch „rituelle Personifizierung“, in der man einen Schritt in Richtung der von Weber skizzierten „rituelle[n] Versachlichung des Charisma“ sehen kann.[39] Akte wie die rituelle Blutentnahme dienten deshalb nicht dem Erwerb außeralltäglicher Zuständlichkeiten, die etwa die Vorhersage zukünftiger Ereignisse ermöglichen sollten (was eine höchst riskante Form der Legitimierung gewesen

wäre), sondern hatten vielmehr symbolische Funktion. In die gleiche Richtung einer Veralltäglichung des Charisma weist die Bedeutung der Ahnenverehrung, in der man nach Arthur A. Demarest eine, wenn nicht sogar *die* zentrale Komponente der Alltagsreligion der Maya zu sehen hat.[40] Auf ihr basierte das dynastische Prinzip: die Weitergabe des Charisma im Wege der überwiegend patrilinearen Erbfolge, die zwar durchbrochen werden konnte, wenn ein Ende der Dynastie drohte, jedoch durch die ganze klassische Epoche hindurch verbindlich blieb (Sharer/Traxler 2006, S. 699; Martin/Grube 2008, S. 14). Auch wenn die Herrscher manche Handlungen begangen haben mögen, die denjenigen von Schamanen analog zu sein scheinen, so geschah dies doch in einem weitaus strukturierteren und institutionalisierten Kontext als dem, wie er für das Auftreten von Schamanen typisch ist.[41] Und David Stuart resümiert: „Mayaherrscher definierten und repräsentierten ihre politische Macht hauptsächlich mittels Religion und Ideologie, aber sie waren nicht notwendigerweise Schamanen-Könige“.[42]

Die These vom schamanistischen Charakter des Maya-Königtums überzeugt im Übrigen schon deshalb nicht, weil sie von Freidel und Schele bereits für die späte Vorklassik ins Spiel gebracht wird. Das persönliche Charisma schamanischer Provenienz sei notwendig gewesen, weil die Mayastaaten dieser Zeit allenfalls „segmentäre Staaten“ gewesen seien, bloße Erweiterungen der Stammesorganisation, die von einem egalitären Ethos geprägt gewesen seien, welches die Etablierung eines stabilen Mechanismus zur Übertragung von Führungspositionen von einer Generation auf die nächste unmöglich gemacht habe.[43] Nun gibt es für ein solches egalitäres Ethos keinen wirklichen Beweis, sehr wohl aber zahlreiche Belege für den ausgeprägten Grad an Stabilität und Hierarchisierung, den Zentren wie Nakbe oder El

Mirador erreicht hatten. Und wie es scheint, bedurfte es zur Erreichung dieses Grades keiner Intervention eines genuinen Charisma. Die ikonografischen Programme der Pyramiden dieser Epoche waren im Unterschied zu denjenigen der klassischen Zeit „extremely depersonalized" und bezogen sich eher auf kosmologische Aspekte als auf Individuen (McAnany 2001, S. 135f.). Auch die gewaltigen Investitionen in die Zeremonialarchitektur galten mehr den Göttern als individuellen Herrschern (Sharer 1992, S. 134), was freilich die Bildung von Verwandtschaftshierarchien mit genau bestimmten Gründern nicht ausschloss (McAnany 2001, S. 147). Zumindest für die größeren Zentren macht dies eine idealtypische Sequenz wahrscheinlich, wie sie Friedman und Rowlands für den konischen Klanstaat und das Prestigegüter-System postuliert haben (1977, S. 261). Dafür würde auch sprechen, dass gegen Ende der vorklassischen Periode, um 350 n. Chr., zahlreiche Stätten aufgegeben waren, während sich die wenigen, die weiterhin bestanden, durch Befestigungsanlagen schützten, was auf endemische Konflikte schließen lässt (Golden/Scherer 2013, S. 404).

Allerdings muss die Betonung hierbei auf wahrscheinlich liegen, denn genauere Informationen über die Verwandtschafts- und Sozialstruktur liegen erst für die klassischen Maya vor.[44] Die Klassik ist jedoch durch ein stark zentrifugales Muster aus dynastischen Zentren, sekundären und tertiären Gebilden charakterisiert, die mal mehr zu hierarchischen, mal mehr zu heterarchischen Ordnungen tendieren,[45] und so verwundert es nicht, dass die Indizienlage alles andere als eindeutig ist. Neben Hinweisen auf die Existenz patrilinearer konischer Klans bzw. „status lineages" mit ausgeprägter Rangordnung, die sich nach der genealogischen Distanz zum Gründer/Ahnen bemisst,[46] finden sich andere, die auf eine Transformation dieser Ordnung schließen lassen, deren Ursachen in der

Durchbrechung der für konische Klans typischen Endogamie liegen. Während diese in den unteren Etagen der Hierarchie vielerorts weiterhin die Regel blieb, ging man in den oberen Etagen, in den Königshäusern, aber auch im Adel, exogame und hypogame Allianzen mit den Oberschichten anderer Verbände ein, mit der Folge, dass bei der Erbfolge zunehmend auch matrilaterale Verbindungen ins Gewicht fielen.[47] Obwohl Patrilinearität vorherrschend blieb, wurde der Status hochrangiger Frauen in der Ikonografie wie in den Begräbnispraktiken zunehmend stärker berücksichtigt, was sich auch auf die Tronfolge auswirkte: Frauen traten als Regentinnen auf, wurden als Gründerinnen von Dynastien anerkannt oder insofern relevant, als sich unter verschiedenen männlichen Prätendenten derjenige durchsetzte, der neben dem Erbcharisma der Patrilinie auch ein solches der Matrilinie vorweisen konnte.[48] Aus der Häufigkeit, mit der königliche Frauen in den Genealogien genannt werden, hat Joyce Marcus auf die Existenz eines gemischten Systems geschlossen, das für die Elite „doppelte Deszendenz“ und „Bilateralität“ implizierte (Marcus 1983, S. 470f.), von einigen Autoren auch als Quell beträchtlicher Instabilität ausgemacht wird (Demarest/Rice/Rice 2004a, S. 563). Eben dies ist für Prestigegüter-Systeme zu erwarten.

Der für Ordnungen dieser Art charakteristische Dualismus zeigt sich auch in der Verbandsleitung. So hat Marshall J. Becker für Tikal eine Aufteilung zentraler Funktionen unter zwei Amtsträger ausgemacht, von denen der eine für interne Angelegenheiten wie z.B. Landnutzung oder die Regelung von Konflikten zuständig gewesen sei, der andere für auswärtige Angelegenheiten, insbesondere die Kriegführung.[49] Ob sich diese Doppelstruktur aus der für Häuptlingstümer typischen Einteilung in Hälften (*moieties*) herleitet, wie Becker annimmt, oder nicht eher bzw. auch ein Effekt des Prestigegüter-Systems ist, muss

hier offen bleiben. Sie lässt sich jedenfalls auch für eine Deutung im Sinne des Typus „dualistischer Staat“ in Anspruch nehmen und war im Übrigen nicht auf Tikal beschränkt. Parallelen finden sich in dem unweit von Tikal gelegenen Uaxactun, wo schon 358 n. Chr. Stelen für zwei *ahawobs* (Lineage-Häupter) errichtet wurden, welche sich wahrscheinlich die Herrschaft teilten.[50] Mit Blick auf Copán im 8. Jahrhundert hat man von einer Dyarchie gesprochen, in der sich die Zuständigkeiten für Fruchtbarkeit und Krieg auf zwei Gruppen verteilten, deren Leiter vermutlich alternierend die Herrschaft ausübten (Viel 1999, S. 388, 391). Für einige Städte des westlichen Puuc-Gebietes sind sogar vier Amtsträger verbürgt (Dunning 1992, S. 142).

Das Wort „Dualismus“ sollte indes nicht allzu streng genommen werden, handelte es sich doch um eine Differenzierung innerhalb einer Ordnung, die klar auf eine charismatische Spitze zugeschnitten und insofern monozentrisch war. Die alles überragende Fähigkeit, die Götter anzurufen und deren Essenz „im Ritual in sich aufnehmen zu können um so über einen begrenzten Zeitraum hinweg als dieser Gott zu handeln“, kam nur dem aktuellen Vertreter der herrschenden Dynastie zu, und dessen ‚Rollenset‘ umfasste darüber hinaus säkulare Aktivitäten wie Kriegführung und Verwaltung, war „göttliches Königtum“ mithin nur in einem vom üblichen frazerianischen Sprachgebrauch deutlich zu unterscheidenden Sinne.[51] Innerhalb dieser Struktur, die legitimen psychischen und physischen Zwang vermischte, wurden bestimmte Funktionen indes zunehmend delegiert, sei es an Faktionen, Gruppen oder einzelne Spezialisten. Während religiöse Spezialisten wie etwa Priester weniger gut erkennbar sind, was dazu nötigt, den von einigen Autoren bevorzugten Begriff der Theokratie im Sinne des Priesterkönigtums mit einem Fragezeichen zu versehen,[52]

treten Spezialisten für militärische, administrative und ökonomische Aufgaben deutlich hervor. Auf den Stelen von Copán sind vier „Minister“ verewigt, die überwiegend für kriegerische Zwecke eingesetzt wurden (Viel 1999, S. 388). Eine professionelle Armee im Sinne eines permanent unterhaltenen Stabes existierte nicht, wohl aber eine Kriegerelite, die im Kriegsfall imstande war, die mobilisierten Bauern zu führen (Webster 2000, S. 106). In Piedras Negras und Yaxchilan gibt es Hinweise auf die Entstehung einer neuen Verwaltungselite, die *sajal*, die sich aus Mitgliedern des Hofes rekrutierten und von den Herrschern mit der Leitung kleinerer sekundärer Zentren betraut wurden.[53] Im Petexbatun befassten sich Teile der Elite mit der Herstellung und Distribution von Prestigegütern, nur in Ausnahmefällen wie Caracol dagegen auch mit der landwirtschaftlichen Produktion (vgl. Foias 2002, S. 235f.; Chase/Chase 1996). Häufig fanden diese Aktivitäten im Rahmen der königlichen Paläste statt, die seit dem 5./6. Jahrhundert gebaut wurden und einen eigenen Wirtschaftskomplex darstellten.[54] Während der ausgehenden Klassik wurden im Zuge des für Prestigegüter-Systeme typischen Bedeutungszuwachses säkularer Funktionen auch die Tempel in diese Komplexe einbezogen, die sich aus neuerer Sicht als „Palast-Tempel-Pyramiden“ darstellen (Braswell u.a. 2004, S. 179). Auch Märkte scheint es gegeben zu haben, doch haben sie nur wenige Spuren hinterlassen und wohl niemals die Größenordnung des Marktes von Tlatelolco z. Z. der Azteken erreicht.[55] Ein Grund, den Mayazentren deswegen den Status von Städten zu bestreiten, ist dies allerdings nicht, waren dafür doch mit der Kombination religiös-ritueller und politisch-administrativer Funktionen die Minimalbedingungen vorhanden.[56]

Dualistische Staaten entstehen, wenn die Herrscher konischer Klanstaaten Statusartikel zur Sicherung der

Loyalität nachgeordneter Lineages einsetzen, was in der Regel mit einer Ausweitung des Handels mit solchen Gütern einhergeht. Dazu scheint es schon während der Vorklassik gekommen zu sein, als sich im nördlichen Petén um El Mirador ein Allianzsystem bildete, das Uaxactun, Cerros, Becan und Lamanai verband und die Handelsrouten in diesem Gebiet kontrollierte (Reese-Taylor/Walker 2002, S. 98f.). Besser fassbar als dieses System, das sich um 200 n. Chr. aus ungeklärten Gründen auflöste,[57] sind dagegen die Prestigegüter-Systeme der Klassik, die aus der Expansion von Zentren wie Tikal, Calakmul, Caracol oder Palenque entstanden. Während einige Autoren nach wie vor für die klassischen Maya ein Modell präferieren, das von etwa 60 bis 70 Kleinstaaten gleicher Größe und gleichen Ranges ausgeht,[58] folgt die Mehrzahl heute der Annahme, dass man es mit Hegemonialstrukturen zu tun hat, die auf der Unterordnung kleinerer Städte unter bestimmte „Oberkönige" beruhten, deren Macht und Einfluss freilich erheblichen Wechsellagen ausgesetzt waren (Martin/Grube 2008, S. 18f.). Mochte diese Unterordnung auch vielfach nach dem Muster von „galactic polities" mit ihrem Akzent auf ritueller Performanz funktionieren (Demarest 1992, S. 149ff.), so implizierte sie doch die Verpflichtung zur Gefolgschaft gegenüber den dominanten Zentren und vielfach auch: zu Tributen in Form von Textilien, Federn, Spondylus-Muscheln oder Kakaobohnen.[59] Den „Super-Staaten" (Martin/Grube) bescherte es ein weit überdurchschnittliches Maß an Prestige und Macht, was sich nicht zuletzt in einem enormen Bevölkerungszuwachs ausdrückte. In der etwa 120 km^2 großen Kernzone von Tikal dürften in spätklassischer Zeit etwa 62.000 Menschen gelebt haben, zu denen 30.000 in einem Umkreis von 10 km sowie noch einmal 30.000 im weiteren ländlichen Umland hinzukamen.[60] Calakmul zählte in einem Gebiet

von 70 km^2 etwa 50.000 Einwohner und Caracol sogar zwischen 115.000 und 150.000 auf 177 km^2 (Chase/Chase 1996, S. 805).

In dem schon bald einsetzenden Wettstreit zwischen diesen Superstaaten hatte zunächst Tikal die besten Karten, da es im 5. Jahrhundert die Kontrolle über die Handelsroute entlang des Pasión ausübte und anscheinend auch über besonders gute Beziehungen zu Teotihuacan verfügte.[61] Die Abschwächung dieser Beziehungen infolge des Niedergangs, den Teotihuacan im 6. Jahrhundert erlebte, verschaffte Calakmul, das seit Längerem daran arbeitete, seinen Rivalen mit einem Netz von diplomatischen Allianzen und strategischen Heiraten einzuschnüren, einen Vorteil, der 562 zu einer schweren militärischen Niederlage Tikals führte und den berühmten „Hiatus" von 562 bis 692 auslöste (Martin/Grube 2008, S. 39). Calakmul erlebte danach eine anhaltende Blütezeit, in der es seinen Einflussbereich auf weite Teile des Petén ausdehnte, auf Orte, von denen manche in einer Entfernung von bis zu 250 km lagen (ebd., S. 109). Eine Inkorporation sämtlicher Verbände des Tieflands gelang ihm jedoch ebenso wenig wie Tikal, sodass Bezeichnungen wie „Imperium" unangemessen sind.[62] Gegen Ende des 7. Jahrhunderts konnte Tikal die Hegemonie seines Rivalen abschütteln und seinen Wiederaufstieg einleiten, was 743 und 744 zum Sieg über die beiden wichtigsten Klienten Calakmuls, El Perú und Naranjo, führte (ebd., S. 44ff., 114).

Inzwischen aber hatte sich gegenüber der Frühklassik die Zahl der Konkurrenten vervielfacht, und obgleich Tikal an Einwohnerzahl und Größe die meisten Mayastaaten übertraf, war es nicht stark genug, seine Hegemonialstellung dauerhaft zu bewahren. Schon im 8. Jahrhundert finden sich Embleme, die bis dahin dem Zentrum vorbehalten waren, in den Residenzen lokaler Adliger, was auf eine weitverbreitete zentrifugale

Bewegung schließen lässt.[63] Subzentren wie Quirigua befreiten sich aus der politischen Abhängigkeit und schufen sich eigene Domänen. Andere wie Seibal oder Chinkultic stiegen vom dritten zum zweiten oder sogar zum ersten Rang auf. Eine Stele von 731 nennt Tikal, Calakmul, Copán und Palenque als Hauptorte, eine andere von 849 Seibal, Tikal, Calakmul und Motul de San José (Marcus 1993, S. 152, 164). Zwischen ihnen wurde der Kriegszustand die Regel, wie sich nicht zuletzt an der Zunahme von Befestigungen (Aguateca) ablesen lässt.[64] Eine Auswertung der Inschriften ergab 107 Kriege zwischen 28 verschiedenen Zentren im Zeitraum von 512 bis 808 n. Chr. Yaxchilan war alle 13 Jahre in einen größeren Konflikt verwickelt, Naranjo verzeichnete allein 799 acht kriegerische Ereignisse. Besonders heftig waren die Kämpfe im westlichen Tiefland, wo sich Palenque, Toniná und Piedras Negras befehdeten. Nicht weniger intensiv waren sie in der Region Petexbatun, wo die Herrscher des nur 5000 Einwohner zählenden Dos Pilas im 8. Jahrhundert eine kurzlebige Hegemonie errichteten, nach deren Zusammenbruch lokale Warlords die Szene beherrschten (Webster 2000, S. 96ff.). „Nirgendwo sonst in der präkolumbischen Neuen Welt“, urteilt einer der besten Kenner dieser Materie, „haben wir eine so eindrucksvolle und detaillierte Aufzeichnung der Kriegführung“ (ebd., S. 98).

Das entspricht den Verhältnissen, wie sie für die zentrifugale Phase eines Prestigegüter-Systems zu erwarten sind. Als eine Besonderheit ist dagegen festzustellen, dass diese Phase nicht wie in Mesopotamien oder China in eine zentripetale Bewegung umschlug, sondern einmal mehr im Kollaps endete, wenn man darunter nicht so sehr einen kulturellen Zusammenbruch als vielmehr ein politisches und demografisches Phänomen versteht.[65] Über dessen Ursachen sind kleine Bibliotheken

geschrieben worden, sodass es anmaßend für den Nichtfachmann wäre, in diese noch immer anhaltende Debatte einzugreifen.[66] Einigermaßen unkontrovers scheint indes zu sein, dass (a) nicht eine einzelne Ursache für den Niedergang verantwortlich war, sondern ein Bündel aus verschiedenen, ineinander greifenden Faktoren, unter denen politisch-militärische Konflikte und eine entsprechende Vermehrung der Chancen, „militärisches Charisma" zu erwerben oder zu verlieren, die wichtigsten waren; (b) sich der Kollaps nicht überall auf die gleiche Weise vollzog, sondern von Ort zu Ort verschieden gestaltete: in Dos Pilas beispielsweise waren es die Eliten, die als Erste das Zentrum verließen, während es in anderen Städten des Petexbatun-Gebietes die Bauern waren;[67] und (c) der Zusammenbruch sich nicht mit einem Schlag vollzog, sondern in Schüben. Am frühesten und schnellsten erfolgte er im Petexbatun, wo die Forschergruppe um Arthur Demarest schon ab 760 ein Auseinanderbrechen der politischen Verbände in immer kleinere Fragmente sowie einen drastischen Bevölkerungsrückgang festgestellt hat.[68] Bis 830 waren auch im übrigen Petén die meisten größeren Dynastien verschwunden (Martin/Grube 2008, S. 227). Die Bevölkerungsdichte sank auf durchschnittlich etwa 40/km^2 (Shaw 2003, S. 159). Derselbe Prozess vollzog sich mit einer Zeitverzögerung von 100 bis 150 Jahren im nördlichen Yucatan, wo Zentren wie Chichén Itzá, Dzibilchaltun, Uxmal oder Kabah zunächst vom Niedergang des Petén profitierten, dann aber bald den gleichen zentrifugalen Tendenzen erlagen, sodass es sich hier eher um den Ausgang der klassischen Mayakultur handelte als um den Beginn einer neuen, „postklassischen" Ära, wie man bis vor Kurzem noch gemeint hat.[69] Bedenkt man weiterhin, dass dieser Ausgang nicht das erste Vorkommnis dieser Art war, sondern Teil eines zyklischen Musters regionaler Zusammenbrüche und soziopolitischer

Schwerpunktverlagerungen,[70] dann muss das eigentliche Interesse weniger dem Zusammenbruch als solchem als der Frage gelten, warum es den Maya diesmal nicht mehr gelang, sich nach dem Kollaps wieder zu erholen.[71] Und dafür dürfte die durch menschliche Eingriffe verursachte Umweltveränderung, etwa durch Entwaldung, ein keineswegs so zu ver nachlässigender Faktor sein, wie es in manchen neueren Darstellungen anklingt.[72]

Die Hochlandstaaten bis zur aztekischen Zeit

In der mesoamerikanischen Archäologie wird seit Längerem darüber gestritten, ob die kulturelle Entwicklung des Tieflands, namentlich bei den Olmeken, als „cultura madre“ für das übrige Mesoamerika gewirkt habe, oder ob man es nicht vielmehr mit einer Reihe von gleichursprünglichen „Schwester-Kulturen“ zu tun habe, zu denen auch diejenigen des Hochlands zu zählen seien (vgl. Flannery/Marcus 2000; Neff 2011). Versteht man den Begriff der Mutter-Kultur in einem buchstäblichen Sinne, der für alle anderen in zeitlicher, sachlicher und sozialer Hinsicht nur den Status von Ablegern vorsieht, ist diese Bezeichnung sicher unhaltbar. Schon im 15. und 14. Jahrhundert v. Chr., noch vor dem Aufstieg San Lorenzos, gab es in Morelos und Puebla, in den Tälern von Oaxaca und Mexiko, sedentäre Verbände, die wohl durch überregionale Austauschbeziehungen miteinander verknüpft waren,[73] jedoch nichtsdestoweniger eigenständige Häuptlingstümer bildeten (Grove/Gillespie 1992, S. 17ff.). Auf der anderen Seite lässt sich jedoch nicht übersehen, dass sich im Gefolge des Aufstiegs der Golfküstenzentren der Austausch von Prestigegütern, etwa

Keramik, Jade, Muscheln u.Ä., stark intensivierte,[74] was auch für die innere Struktur dieser Häuptlingstümer nicht ohne Folgen blieb. Zumindest einige von ihnen verwandelten sich auf dem Umweg über ‚gateway communities', die zwischen den regionalen und überregionalen Austauschnetzen vermittelten und häufig selber spezialisierte Produktionsprozesse organisierten,[75] in Prestigegüter-Systeme, ohne zuvor die Phase des konischen Klanstaates durchgemacht zu haben (Friedman/Rowlands 1977, S. 258). Mit John Clark kann man daher von einer sekundären Entwicklung sprechen, die durch die Primärzentren modifiziert wurde (Clark 2004b, S. 62). Das zeigt neben der Ausbreitung der Prestigekonkurrenz unter den lokalen Eliten nicht zuletzt die Übernahme der bedeutendsten architektonischen Innovation La Ventas: der Pyramide als einer herausgehobenen Bühne, die im Vergleich zu früheren Ausgestaltungen des zeremoniellen Zentrums eine klare Rollendifferenzierung zwischen den Eliten und dem Publikum impliziert (ebd., S. 64).

Dieses von der Entwicklung im Tiefland deutlich unterschiedene Muster lässt sich exemplarisch an der Geschichte Oaxacas verfolgen. In der Tierras Largas-Phase (1400–1150 v. Chr.) existierten dort etwa 20 Dörfer, deren Sozialorganisation egalitär gewesen zu sein scheint (Marcus/Flannery 1996, S. 78). Etwa ab 1300 sind überregionale Kontakte belegt, über die Obsidian von Guadelupe Victoria distribuiert wurde. Ab 1200 tauchen ‚olmekische' Motive auf Oaxaca-Keramik auf, doch dürften die Beziehungen zur Golfküste in dieser Zeit noch ephemer gewesen sein.[76] Nur wenig später bildete sich im Etla-Tal mit San José Mogote eine größere Niederlassung, die im Lauf der nach ihr benannten Phase (1150–850) von 129 Einwohnern auf 1384 zunahm (Joyce 2010, S. 84). Aus der dort praktizierten Ahnenverehrung, der Existenz eines

zeremoniellen Zentrums, den unterschiedlichen Grabbeigaben, den Größenunterschieden der Häuser sowie einigen anderen Indizien haben Marcus und Flannery, angelehnt an Friedmans idealtypische Sequenz einer Transformation des Tribalsystems, geschlossen, dass sich in dieser Phase zunächst eine Ranggesellschaft mit hereditärem Status gebildet habe, die in der Folgezeit die benachbarten Dörfer unter ihre Kontrolle gebracht und sich zu einem Häuptlingstum entwickelt habe (Marcus/Flannery 1996, S. 93ff.).

Diese Auffassung ist allerdings auf den Widerspruch von Blanton und anderen gestoßen. Es sei wohl evident, dass um 1000 erhebliche Status- und Vermögensdifferenzen existierten, die zum Teil aus dem unterschiedlichen Zugang zu fremden, exotischen Gütern resultierten. Für die Existenz eines Häuptlingstums fehlten indes jegliche architektonischen Belege, und was den Zeremonialkomplex betreffe, so könne er sehr wohl das Resultat eines Gemeinschaftsunternehmens sein. Erst für die Rosario-Phase (700–500) sei die Entwicklung eines „warfare-sacrifice complex“ sowie ein evidenter Anstieg im Grad der politischen Zentralisierung belegbar, für die der Terminus Häuptlingstum angemessen sei (Blanton u.a. 1999, S. 36ff., 46). Es gibt Hinweise auf parallele Entwicklungen in anderen Gebieten des Hochtals und darauf, dass sich die Konflikte zwischen diesen Zentren verschärften. Steinzeichnungen und Hieroglyphen, die um 600 auftauchen, bezeugen, dass um diese Zeit „das wohlbekannte zapotekische Muster von Überfällen, Niederbrennung von Tempeln und Gefangennahme von Feinden zu Opferzwecken begonnen hatte“ (Marcus/Flannery 1996, S. 130; dies. 2000, S. 366ff.; Joyce 2010, S. 121ff., 160ff.).

Hinsichtlich der Entwicklungsdynamik dieser Häuptlingstümer stimmen beide Lager darin überein, dass die kriegerischen Auseinandersetzungen um 500 v. Chr.

eine zentripetale Bewegung auslösten, die sich in Analogie zum frühgriechischen Synoikismos vollzog (Marcus/Flannery 1996, S. 139ff.; Blanton u.a. 1999, S. 63f.). San José Mogote, für acht Jahrhunderte die größte Siedlung der Region, wurde plötzlich aufgegeben und durch eine Neugründung auf einem etwa 400 m hohen Berg ersetzt, der zwar nur geringe Möglichkeiten für die Landwirtschaft bot, dafür aber genau im Schnittpunkt der verschiedenen Seitenarme des Tals lag, ideal nicht nur unter defensiven Gesichtspunkten, sondern auch mit Blick auf die Möglichkeiten einer politisch-militärischen Kontrolle. Die Neugründung, bekannt unter dem Namen Monte Albán, erreichte innerhalb kürzester Frist einen Umfang von 365 ha, sechsmal so viel wie San José Mogote, und attrahierte bis 400 v. Chr. über 5000 Einwohner, um seine Bevölkerung in den beiden folgenden Jahrhunderten noch einmal zu verdreifachen, sei es durch freiwilligen Zuzug oder im Wege zwangsweiser Umsiedlung (Marcus/Flannery 1996, S. 142, 125, 139). Während Blanton u.a. diesen Gründungsakt mit der Entstehung staatlicher Institutionen zusammenfallen lassen, rechnen Marcus und Flannery erst für die Zeit ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. mit der Etablierung eines Königtums, dem Bau eines Palastes sowie der Errichtung einer mehrstufgen administrativen Hierarchie, wie sie für „die staatliche Ebene der politischen Organisation“ typisch sei.[77] In der Folge habe Monte Albán nicht nur das gesamte Tal von Oaxaca beherrscht, sondern ein Imperium errichtet, das sich auf seinem Höhepunkt von Tehuacán bis zur Pazifikküste erstreckt und etwa 20.000 km^2 umfasst habe (Marcus/Flannery 1996, S. 206f.; Redmond/Spencer 2008, S. 247; Elson 2012, S. 239). Eine dritte Richtung nimmt für die Zeit ab 500 v. Chr. ebenfalls Zusammenschlüsse an, sieht diese aber auch durch Faktoren wie den „spirituellen Magnetismus“ des Ortes und

seine Bedeutung als Pilgerzentrum bedingt und vermeidet den Staatsbegriff.[78]

Bei der Abwägung dieser Szenarien fällt zunächst ins Gewicht, dass für die von Marcus und Flannery postulierte Herausbildung von Rang-Gesellschaften die Belege schwach sind, jedenfalls dann, wenn man damit die Vorstellung von Lineages und konischen Klans verbindet. Während des Frühen Formativums, so Blanton u.a., seien die Verbände in Oaxaca nicht durch unilineare Deszendenzgruppen bestimmt gewesen, die als Basis für eine Vertikalisierung der Verwandtschaftsstrukturen hätten dienen können, sondern durch eine Organisation nach Hälften; dem habe eine korporative politische Struktur entsprochen, „bei der die Macht unter den wichtigsten konstituierenden Gruppen der Gesellschaft geteilt wurde, anstatt primär einem speziellen Häuptlingshaushalt oder einer hochrangigen Abstammungsgruppe verliehen zu sein."[79] Das würde bedeuten, dass für eine Sequenz nach der Art Häuptlingstum → konischer Klanstaat → Prestigegüter-System wesentliche Voraussetzungen fehlten und stattdessen davon auszugehen ist, dass es Gruppen mit noch wenig verfestigten Hierarchien waren, die im Frühen Formativum in den interregionalen Prestigegüteraustausch eintraten. Damit vereinbar, wenngleich nur durch Plausibilitätskriterien gestützt und nicht zwingend zu belegen, ist die These vom Synoikismos, der allerdings auch anders motiviert gewesen sein könnte als rein militärstrategisch. Denkbar ist, dass die lokalen Eliten des Oaxaca-Tals durch die ab 700 im Gefolge des Niedergangs von Zentren wie La Venta oder Chalcatzingo einsetzende Fragmentierung und Segmentierung des überregionalen Netzwerks in Mitleidenschaft gezogen wurden (Charlton 1984, S. 36; Joyce 2010, S. 123) und nun versuchten, ihre Position auf anderem Wege zu stabilisieren: durch kriegerische Expansion, Beutezüge und Überfälle und nicht zuletzt auch durch die Gefangennahme und Opferung

hochrangiger Krieger aus Nachbarverbänden.[80] In dieser Lage waren diejenigen Gruppen im Vorteil, die über ein Maximum an militärischer Schlagkraft verfügten; und so verwundert es nicht, wenn vielerorts kleinere Siedlungen aufgegeben wurden, die Bewohner sich zu neuen, größeren Verbänden zusammenschlossen und sich an leichter zu verteidigenden Orten niederließen. Monte Albán ist dafür das wichtigste, aber keineswegs einzige Beispiel, wie neuere Forschungen über die nähere und entferntere Nachbarschaft zeigen.[81] Auch wenn das demografische Potenzial für den Aufbau eines Imperiums viel zu schwach war – die Einwohnerzahl wird für Monte Albán Late I auf 17.000 geschätzt, die des gesamten Tals auf nicht mehr als 55.000 (Blanton u.a. 1999, S. 63, 92) –, reichte es doch in diesem Fall aus, um eine Reihe benachbarter Täler zumindest so weit unter Kontrolle zu bringen, dass die durch sie hindurchführenden Handelsrouten gesichert waren. Das betraf etwa das nördlich des Oaxaca-Tals gelegene Cuicatlán Cañada ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. sowie die südlich gelegenen Täler von Sola und Ejutla, im 2. Jahrhundert nach der Zeitenwende auch den bis dahin unabhängig gebliebenen Kleinstaat von El Palenque im Valle Grande.[82]

Ob ein so unwahrscheinlicher Vorgang wie die Gründung einer Stadt auf einem Berggipfel, in erheblicher Entfernung von den fruchtbareren Böden und vom Wasser, allein mit den genannten Motiven erklärt werden kann, darf allerdings bezweifelt werden. Getragen werden musste diese Gründung schließlich nicht nur von den Eliten, sondern von einer nach Tausenden zählenden Bevölkerung, die gewichtige Gründe gehabt haben muss, sich in eine derart einschneidende Veränderung ihrer Lebensgrundlagen zu fügen. Nach Arthur A. Joyce müssen dafür auch Glaubensvorstellungen berücksichtigt werden. Die kriegerischen Auseinandersetzungen während der

Rosario-Phase, bei denen um 600 v. Chr. das zeremonielle Zentrum von San José Mogote zerstört wurde (Marcus/Flannery 1996, S. 129), hatten mindestens ebenso sehr eine spirituelle wie eine physische Dimension, drohten sie doch die Bevölkerung von ihren Göttern abzuschneiden und verringerten darüber hinaus das Prestige des Verbandes und seiner Führer (Joyce 2010, S. 130). Mit der Gründung von Monte Albán wurde dies mehr als wettgemacht, indem man in unmittelbare Nähe des Göttlichen bzw. der Lebenskraft (*pèe*) rückte, die sich dem zapotekischen Weltbild zufolge in besonderer Weise in Bergen konzentrierte; auch kam man den Ahnen dadurch näher, die man sich nach ihrem Tod in Wolken verwandelt dachte.[83] Ob dieser Akt zugleich mit Innovationen einherging, die neue Götter und Rituale hervorbrachten, gar mit einer millennaristischen Bewegung (Winter 2011, S. 407), sei hier dahin gestellt. Dass die Stadt indes nicht allein der Verteidigung diente, wovon etwa drei Kilometer befestigter Wälle zeugen (Marcus/Flannery 1994, S. 65), vielmehr von Anfang an auch als neues zeremonielles Zentrum angelegt wurde, das sich, soweit es die topografischen Verhältnisse zu ließen, an Vorbildern wie La Venta orientierte, erscheint evident (Joyce 2010, S. 141, 131; Winter 2011, S. 401ff.).

Obwohl diese Entwicklung maßgeblich von Eliten vorangetrieben wurde, deren Status zu dieser Zeit bereits erblich gewesen sein dürfte, und obwohl mindestens drei Herrscher identifizierbar sind (ebd., S. 141, 137), ist für einen längeren Zeitraum nach der Gründung noch nicht mit einer Schließung des Verbandes und einer Monopolisierung der Heilsmittel zu rechnen. Das Herzstück der Zeremonialanlage, die Hauptplaza mit ihren 300 × 150 m, war als eine Arena konzipiert, in der große Menschenmengen an öffentlichen Ritualen partizipieren konnten. „Bis zur Nisa Phase (i. e. 0–250 n. Chr.), war die Hauptplaza an ihrer östlichen Seite offen, wodurch die

Aktivitäten auf der Plaza für die auf den darunter liegenden Terrassen lebenden Gemeinen zugänglich waren. Größere Gruppen hätten die Plaza von Osten her betreten können, wobei sie sich aus der Alltagswelt ihrer Häuser in einen heiligen Raum bewegt hätten, der in vergegenständlichter Form symbolische Bezüge zu der heiligen Vergangenheit ihrer Ahnen und Götter sowie zur Schöpfung des Kosmos enthielt“ (Joyce 2010, S. 139). Wenn aber die Eliten sich auf diese Weise mit traditionelleren Formen arrangieren mussten, „that were more communal, egalitarian, and locally based“ (ebd., S. 141f.), ist Skepsis gegenüber Urteilen geboten, die Stadtgründung und Staatsgründung in eins setzen. Monte Albán mag die meisten Kriterien erfüllt haben, an denen der Neoevolutionismus Staatlichkeit misst: eine vierstufige Siedlungshierarchie, Monumentalbauten, territoriale Expansion (Spencer/Redmond 2004). Aber dies ist ein Katalog, der ebenso von einem Häuptlingstum wie von einem Staat erfüllt werden kann. Zu einer Monopolisierung der Heilsmittel wie auch der legitimen physischen Zwangsgewalt scheint es erst in klassischer Zeit (300–800) gekommen zu sein,[84] in einem Kontext, der bereits durch den Aufstieg Teotihuacans sowie durch Auseinandersetzungen mit rivalisierenden Zentren in Oaxaca geprägt war (Joyce 2010, S. 201ff., 206ff.). Als ein Beispiel für *primäre* Staatsbildung (Spencer/Redmond 2004) eignet sich Monte Albán deshalb nicht.

Eine zweite zentripetale Bewegung vollzog sich im Hochtal von Mexiko. Die Region war zwar aufgrund ihrer Trockenheit gegenüber den südlicheren Gebieten Zentralmexikos benachteiligt, die über bessere Anbaumöglichkeiten verfügten und deshalb schon während der Frühen Vorklassik Häuptlingstümer mit herausgehobener Zeremonialarchitektur kannten: Chalcatzingo in Morelos oder Teopantecuanitlán in Guerrero (Grove 2000, S. 132, 136ff.). Eine

Verschlechterung des Klimas leitete jedoch einen Prozess ein, in dessen Verlauf intensivere Methoden der Bewässerung entwickelt und größere Bevölkerungskonzentrationen an einigen Zentralplätzen ermöglicht wurden. Während Chalcatzingo und Teopantecuanitlán einen Niedergang erlebten, kumulierten im multiethnisch strukturierten Becken von Mexiko kleinere Häuptlingstümer ihre Ressourcen und bildeten Allianzsysteme auf der Basis generalisierten Austauschs und ritueller Integration.[85] Jorge Angulo hat sechs größere Zentren ausgemacht, die zwischen 1000 und 5000 Einwohnern zählten (Angulo 2007, S. 93). Eines davon, Cuicuilco im südlichen Becken, erreichte um 300 v. Chr. eine Größenordnung von 20.000 Einwohnern auf 400 ha (Grove 2000, S. 149f.).

Die Führungsposition, die es zu diesem Zeitpunkt innegehabt haben muss, vermochte Cuicuilco indes nicht zu bewahren, da es im 2. Jahrhundert v. Chr. starke Zerstörungen durch vulkanische Eruptionen erlitt. Seine Nachfolge trat das an der Nordostseite des Hochtals gelegene Teotihuacan an, das zwar in landwirtschaftlicher Hinsicht schlechter gestellt war – das Tal von Teotihuacan gehörte zu den trockensten Gebieten des Beckens von Mexiko –, dafür aber strategisch günstiger lag: Teotihuacan beherrschte die einfachste Route nach Puebla und zur Golfküste und hatte außerdem Zugang zu den wichtigsten Obsidianfundstätten Zentralmexikos im Gebiet von Tepeapulco und Meztitlan (Millon 1981, S. 217; Charlton 1984, S. 19). Diese Lage sowie die Machtchancen, die sich aus dem Niedergang von Cuicuilco ergaben, löste schon in den ersten Dekaden des letzten Jahrhunderts vor der Zeitenwende eine Entwicklung aus, in deren Verlauf Teotihuacan im zeremoniellen wie im politisch-administrativen und militärischen Sinne zu einem Zentralort avancierte und bald alle anderen Siedlungen auf der Ostseite des Hochtals überflügelte.[86] Nachdem mithilfe

ausgeklügelter Bewässerungssysteme die Hindernisse überwunden worden waren, die einer intensiven landwirtschaftlichen Nutzung entgegenstanden,[87] erlebte Teotihuacan einen geradezu explosionsartigen Aufschwung. Die Bevölkerung vergrößerte sich pro Jahr um mindestens 1,5 %, wenn nicht sogar 2,5 %, bis sie im 3. Jahrhundert nach der Zeitenwende die Zahl von etwa 80–100.000 erreichte, von denen rund ein Drittel von nicht-landwirtschaftlichen Tätigkeiten lebte.[88] Mithilfe dieses beachtlichen Potenzials an Arbeitskräften war die Stadt imstande, ein gewaltiges Bauprogramm durchzuführen, in dessen Mittelpunkt drei Pyramiden standen: die über einer Kulthöhle errichtete Sonnenpyramide, die mit 65 m Höhe, 220 m Umfang und 1 Mill. m^3 zu den größten Gebäuden dieser Art im vorkolumbischen Amerika zählte; die kleinere Mondpyramide mit ihren 168 × 179 × 46 m und die Pyramide der Gefiederten Schlange mit 65 × 65 × 20 m.[89]

Es spricht viel dafür, dass dieser kometenhafte Aufstieg nicht allein aus spontanen Prozessen hervorging. Neben den „pull“-Effekten, die von der überwältigenden Zeremonialarchitektur ausgingen (Kurtz/Nunley 1993), dürften auch der gezielte Einsatz von Zwangsmitteln und sorgfältige administrative Planung eine Rolle gespielt haben. Teotihuacan reorganisierte die gesamte Siedlungshierarchie in der Osthälfte des Beckens von Mexiko und zwang neun Zehntel der Bevölkerung, sich im Zentrum anzusiedeln (Millon 1981, S. 221). Die Bildung konkurrierender Siedlungen wurde auf diese Weise bereits im Ansatz unterbunden, was auch erklärt, weshalb Teotihuacan bis in die Endphase seiner Geschichte ohne größere Befestigungsanlagen auskam (Cowgill 1997, S. 140). Die Zirkulation wie auch die Bearbeitung des für zivile und kriegerische Zwecke unentbehrlichen Rohstoffes, des Obsidians, unterlag augenscheinlich strikter staatlicher Kontrolle.[90] Auch die architektonische Gliederung der

Stadt zeugt von klarer Planung, wie sie nur einer Zentralinstanz möglich war. Zwei große Achsen, die von Norden nach Süden (Straße der Toten) und von Osten nach Westen führten, teilten die Stadt, allerdings so, dass die Zweiteilung in eine Nord- und eine Südhälfte größeres Gewicht hatte als die theoretisch mögliche Vierteilung (Cowgill 1997, S. 139). Die großen Monumente weisen Maßeinheiten auf, die eine Beziehung zu astronomischen und kosmologischen Vorstellungen nahelegen (Sugiyama 2005, S. 40ff.). Die Bebauung erfolgte nach einem strengen Rasterschema, das von den Ausgräbern als „exceptionally ‚orthogonal'" charakterisiert wird (Cowgill 2008, S. 966). Einige Distrikte verfügten über einen oder mehrere Tempel, die eine rituelle oder administrative Gliederung der Bevölkerung vermuten lassen. Geleitet wurden sie wahrscheinlich von lokalen Führern, möglicherweise Lineage-Ältesten, die eine intermediäre Position zwischen den Herrschern und den übrigen Einwohnern einnahmen (Cowgill 1997, S. 140f.). Als Wohnungen dienten ca. 2000 *compound apartments*, einstöckige, fensterlose Komplexe von 60 × 60 m, deren ungewöhnliche Größe darauf hindeutet, dass Verwandtschaftsgruppen, vielleicht erweitert um eine Reihe abhängiger Personen, dort wohnten.[91] Im Schnittpunkt der Achsen befanden sich zwei als „Ciudadela" und „Great Compound" bezeichnete Anlagen, über deren Funktion keine völlige Klarheit besteht. Da sie später als die Mond- und Sonnenpyramide errichtet wurden, hält es Cowgill für denkbar, dass sie für einen „entschiedenen und bewußten Bruch mit einer früheren Ideologie" stehen, deren Mittelpunkt die Sonnenpyramide gewesen sei. Es bestehe wenig Zweifel, dass sich in diesem Areal während des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. die Residenzen der Herrscher befunden hätten, welche allerdings insgesamt wenig Ähnlichkeit mit sonst bekannten Palästen besäßen (Cowgill 1983, S. 335f.; 1992, S. 107f.; 1997, S. 151). Die gesamte

Anlage der Stadt, schreibt Millon, deutet auf die Existenz eines mächtigen Staatsapparats, der in der Lage war, kühne und weitreichende Pläne aufzustellen und durchzuführen (1981, S. 209).

Eine typologische Verortung dieses Staates wird freilich durch eine Reihe von ungeklärten Fragen erschwert, über die in der Forschung nach wie vor Dissens besteht. So wird etwa von den einen der auffällige „lack of emphasis on ancestry" hervorgehoben (Cowgill 1992, S. 113), der einer Zuordnung zum Typus des konischen Klanstaates entgegensteht, wohingegen andere Belege für eine tiefe Verwurzelung des Ahnenkults in Teotihuacan zu erkennen meinen, was wiederum in die Richtung eines „analogischen Kollektivs" im Sinne Philippe Descolas wiese (Headrick 2007, S. 44, 64; Descola 2013, S. 578). Sollte die Staatsbildung abrupt erfolgt sein, so ist nicht zu sehen, ob dies mehr nach dem Synoikismos-Modell geschah (Angulo 2007) oder das Werk eines einzelnen charismatischen Herrschers war (Millon 1992, S. 382, 388, 392). Ebenso ambivalent sind die Indizien für die folgende Entwicklung, die nach Ansicht der einen durchgängig dem Muster des hydraulischen Staates à la Wittfogel mit tendenziell despotischer Struktur entsprach,[92] nach Auffassung anderer dagegen ab etwa 250 n. Chr. eine Transformation in Richtung einer kollektiven, sei es mehr oligarchischen, sei es mehr korporativen Form erlebte, in der das persönliche Element stark zurückgedrängt war und Kriegergemeinschaften den Ton angaben.[93] Einige Autoren, die die zuletzt genannte Position präferieren, tendieren dazu, dies mit der Annahme einer stärkeren Funktionsdifferenzierung zu verbinden und Formen des Marktaustauschs zu postulieren. Ob jedoch die Plaza vor dem Great Compound tatsächlich als Marktplatz diente (Millon 1992, S. 376ff.; Cowgill 2000, S. 267), entbehrt noch immer eines zwingenden Beweises. Es ist deshalb nicht auszuschließen, dass die Wirtschaft auf der Basis

eines von den Tempeln geleiteten Redistributionssystems funktionierte und insgesamt mehr dem Typus des Hyper-Oikos entsprach, wie er in der Andenwelt anzutreffen ist.[94] Dafür würde auch die Abwesenheit von sekundären und tertiären Zentren in einem Umkreis von beachtlicher Ausdehnung sprechen (Cowgill 1992, S. 97).

Auch aus anderen Perspektiven ergeben sich keine sicheren Anhaltspunkte. Zwar gibt es gute Gründe, Auffassungen zurückzuweisen, die auf der Basis eines funktionalistischen Modells für Teotihuacan eine Nachrangigkeit ritueller gegenüber administrativ-politischen Funktionen behaupten.[95] Dagegen spricht die gesamte Anlage mit ihrer Zentrierung auf einen Zeremonialkomplex, spricht die in die großen Pyramiden und zahlreichen kleineren Tempel investierte Arbeit, spricht nicht zuletzt auch die Symbolik, die darauf zielte, Teotihuacan als den Ursprung von Zeit und Raum erscheinen zu lassen.[96] Die drei Haupttempel imitierten die drei größten Berge der Umgebung und bildeten auf diese Weise die Schöpfungsgeschichte ab, die von der Schaffung des Mittelpunktes des Universums erzählte (Headrick 2007, S. 111ff.). Dass die Legitimität der Herrschaft jedoch schamanistischer oder „nagualistischer" Art war, wie Headrick meint (ebd., S. 32, 75ff.), lässt sich aus den gleichen Gründen bezweifeln, wie sie oben für die Maya angeführt wurden – einmal ganz davon abgesehen, dass der Schamanismus eher in animistischen, der Nagualismus (der Glaube an einen Schutzgeist in Tier- oder Pflanzengestalt) eher in analogischen Kollektiven anzutreffen ist.[97] In Richtung des analogischen Schemas weist übrigens auch die Existenz eines Pantheons, über dessen Beschaffenheit freilich wiederum keine Einigkeit besteht.[98] Während die einen von einem Dualismus männlicher und weiblicher Gottheiten ausgehen (oder sogar eine Präponderanz der Letzteren behaupten),[99] was

auf ein Prestigegüter-System hindeuten würde, halten die anderen diese Annahme nicht für zwingend. Kritik hat insbesondere die Annahme einer „Großen Göttin" gefunden, für die es keine wirklich solide Basis gebe. Die dieser Göttin zugeschriebenen Aspekte verteilten sich vielmehr auf eine Mehrzahl von Göttern, sodass das Pantheon von Teotihuacan reicher sei als vielfach angenommen. Insbesondere müsse auch hier dem Regengott (Tlaloc) eine herausragende Rolle zugeschrieben werden, ähnlich wie in anderen Gebieten des Hoch- und des Tieflands.[100] Kurzum: Teotihuacan ist noch in vielen Aspekten enigmatisch und wird es wohl auch so lange bleiben, wie nicht mehr als 2–3 % ausgegraben sind (Cowgill 2000, S. 256, 258).

Ebenso schwer wie die Frage nach der Art der staatlichen Struktur ist die nach Umfang und Organisation des von Teotihuacan beherrschten Territoriums zu beantworten. Dass es eine solche, unter Anwendung militärischer Gewalt erworbene Herrschaftssphäre gab, ist unstrittig, hat doch die neuere Forschung zahlreiche Belege für die Existenz von Kriegerorden ähnlich wie bei den Azteken, für einen beachtlichen, z.T. auf externer Rekrutierung beruhenden Militärapparat, Menschenopfer sowie eine elaborierte Kriegerideologie erbracht, die von einer Autorin gar in die Nähe islamischer Dschihadvorstellungen gerückt wird.[101] Ebenso evident ist, dass sich der künstlerische Einfluss der Stadt auf ganz Mesoamerika erstreckte. Direkte Imitationen der Sakralarchitektur finden sich in Kaminaljuyú (Guatemala), Matacapan (Veracruz), Dzibilchaltun (Nordyucatan) und Tikal, und zwischen 400 und 550 n. Chr. war die kulturelle Hegemonie Teotihuacans so überwältigend, dass Parsons diese ganze Periode als „era of Teotihuacan control" bezeichnet.[102] Um ein Imperium indessen, wie nicht wenige meinen,[103] scheint es sich nicht gehandelt zu

haben. René Millon, dem die kartografische Erfassung der Stadt zu verdanken ist, hält sie nicht für das Zentrum eines Reiches, obgleich er ihr immerhin ein Hinterland von der Größe Belgiens oder der Niederlande zuschreibt (Millon 1981, S. 228). William T. Sanders, der lange Zeit selbst von der Existenz eines Imperiums ausgegangen war, hat sich später zu der Auffassung bekehrt, dass der direkte Herrschaftsbereich Teotihuacans relativ klein war und wahrscheinlich keine Gebiete außerhalb des mexikanischen Zentralplateaus einschloss; sein Einfluss außerhalb dieser Region habe sich auf kommerzielle Beziehungen beschränkt (Sanders 1981, S. 193f.). Selbst innerhalb des Kerngebiets unterlagen die Herrschaftsverhältnisse von Ort zu Ort und von Zeit zu Zeit beträchtlichen Variationen.[104] Auch die Beziehungen zu den Maya und den Zapoteken waren durch kommerziellen Austausch, diplomatische Kontakte und evtl. Heiratsallianzen geprägt, nicht aber durch Krieg oder gar Beherrschung (Flannery/Marcus 1983, S. 161ff.; Braswell 2003). Für Kamina ljuyú in Guatemala, das zunächst als Außenposten des vermeintlichen Imperiums angesehen wurde, hat K. L. Brown die These erhärtet, dass es sich wohl eher um einen ‚port of trade' im Sinne Polanyis als um eine Kolonie handelte.[105] Selbst Hirth und Angulo, die Teotihuacan als ‚early state empire' klassifizieren, räumen ein, dass die Kontrollkapazität dieses ‚Reiches' sehr gering war und unter den gegebenen Umständen auch nicht anders sein konnte, vollzog sich doch die Expansion Teotihuacans in Zonen, die von Rang-Gesellschaften besiedelt waren und keine staatlichen Einrichtungen besaßen, auf die sich eine imperiale Kontrolle hätte stützen können.[106] Versteht man unter ‚Imperium' ein für Stadtstaatensysteme typisches Phänomen, das aus dem Bestreben eines dieser Stadtstaaten entspringt, das gesamte System zu

kontrollieren,[107] so wird genau dieses Kriterium von Teotihuacan nicht erfüllt.

Dies änderte sich auch nicht mit Beginn des sogenannten Epiklassikums im 8. Jahrhundert, als die Vorherrschaft Teotihuacans zusammenbrach und das monozentrische Muster vorübergehend einem polyzentrischen wich.[108] Aus dem nun zunehmend auch mit militärischen Mitteln geführten Kampf um die Kontrolle von Handelswegen und Rohstoffquellen, an dem sich Orte wie Xochicalco, Cholula und das toltekische Tula beteiligten,[109] ging zwar das Letztere als neue Vormacht des Hochlands hervor, doch fehlten auch ihm für die Bildung eines Imperiums die Voraus setzungen. Zum einen war die demografische Basis zu gering, da Tula selbst in seiner kurzen Blütezeit im 11. Jahrhundert über höchstens 60.000 Einwohner verfügte und somit kaum in der Lage war, ein größeres Territorium effektiv zu kontrollieren.[110] Zum andern verlagerte sich in dieser Zeit anscheinend der Schwerpunkt des mesoamerikanischen Handels wieder vom Hochland an die Golfküste, sodass Tula in eine eher periphere Position geriet (Davies 1977, S. 283f.). Dies würde auch den im Vergleich zu Teotihuacan weitaus martialischeren Zuschnitt der toltekischen Kultur erklären, die wahrscheinlich nicht über eine ausreichende produktive Basis verfügte, um ihre Eliten auf friedlich-kommerziellem Weg mit Statusgütern zu versorgen.[111] Sehr weit über das Becken von Mexiko hinaus dürfte der Aktionsradius der Tolteken indes nicht gereicht haben.[112] Belege, die das Gegenteil zu beweisen scheinen, wie die vermeintlich toltekischen Einflüsse in Chichén Itzá auf Yucatan, werden heute eher im umgekehrten Sinn gedeutet, als Auswirkungen der herausragenden Rolle dieses Maya-Zentrums in „postklassischer" Zeit (Sharer/Traxler 2006, S. 620). Von einem Imperium sollte man daher auch in diesem Fall nicht sprechen.

Der Staat der Azteken

Nach dem Niedergang von Tula um die Mitte des 12. Jahrhunderts wurde das Hochtal von Mexiko in mehreren Wellen von einwandernden Stämmen aus dem Norden besiedelt, von denen einige (die *teochichimeca*) sich noch auf der Stufe von Jägern und Sammlern befanden, andere hingegen bereits wesentliche Einrichtungen der mesoamerikanischen Kultur übernommen hatten und daher als Halbzivilisierte (*tamime*) galten (Bray 1977, S. 375). Zu den Letzteren gehörten auch die Mexica, die sich um 1250 nach einer längeren Phase der Wanderung am westlichen Ufer des Sees von Texcoco niederließen, an einer der wenigen Stellen, die aufgrund widriger Lebensbedingungen noch unbesiedelt waren (Berdan 1982, S. 3; Smith 1996, S. 40). In dieser Phase entsprachen sie dem Typus eines Stammesverbands mit wechselnder Führung, die je nach Lage der Dinge mehr von Kriegshäuptlingen oder den sogen. *teomamas* wahrgenommen wurde, den Trägern des Stammesgottes Huitzilopochtli, die dessen Instruktionen interpretierten und an die Stammesmitglieder weitergaben (Bray 1977, S. 385). In der Folgezeit gingen sie zahlreiche Allianzen mit benachbarten Gruppen der Otomi, der Chinampaneken sowie vermutlich auch der Tolteken ein, sodass es ein ethnisch sehr heterogenes Aggregat war, das um 1325 die Stadt Tenochtitlan gründete und in die Geschichte unter der Bezeichnung „Azteken“ einging.[113]

Die Gründung erfolgte in einer Situation, die durch zunehmend schärfere kriegerische Auseinandersetzungen zwischen den Städten des Hochtals gekennzeichnet war.[114] In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts hatten sich aus den rund vier bis fünf Dutzend Verbänden einige Regionalmächte herauskristallisiert, die sich jetzt anschickten, einander die Kontrolle der Handelswege und

des vorhandenen Potenzials an Boden und Arbeitskräften streitig zu machen: im Norden und Nordwesten die Zone der Otomi mit dem Zentrum Xaltocan; im Osten die der Acolhua mit Texcoco; im Südosten die der Chalca mit Chalco; im Süden und Südwesten die der Chimalpaneken mit Xochimilco; und im Westen die der Tepaneken mit Azcapotzalco.[115] Den Letzteren, deren Herrscher Tezozomoc (1367–1426) eine weit ausgreifende Eroberungspolitik verfolgte, kamen die Azteken für ihre Pläne gerade recht, blieb diesen doch angesichts ihrer mageren Ressourcenbasis kaum etwas anderes übrig, als sich auf militärische Funktionen zu spezialisieren und ihre Dienste gegen das Versprechen auf Beteiligung an der Beute den überlegenen Tepaneken anzubieten (Smith 1996, S. 47ff.; Riese 2011, S. 119ff.). So entstand eine fast fünf Jahrzehnte dauernde Allianz, die sich für beide Seiten als äußerst nutzbringend erwies. Nachdem die Azteken Anfang der 70er-Jahre des 14. Jahrhunderts ihre Herrschaftsordnung durch die Installierung eines Zentralherrschers (*tlatoani*, Plural: *tlatoque*) den im Hochtal üblichen Formen angeglichen und zugleich durch die Verbindung mit den Adelshäusern der Umgebung legitimiert hatten (Gillespie 1989, S. 20f.), unterstützten sie Azcapotzalco bei den zahlreichen Kampagnen, mit denen es seine Hegemonie über das Hochtal ausdehnte. Anfang des 15. Jahrhunderts war diese erreicht. Die unterworfenen Städte wurden zu Tributzahlungen verpflichtet, von denen zwei Achtel an Azcapotzalco und je ein Achtel an dessen Alliierte gingen, darunter Tenochtitlan und die zweite Gründung der Azteken, Tlateloco (van Zantwijk 1985, S. 106).

Durch die Gewinne, die sie in den langen Kämpfen an der Seite der Tepaneken erhielten, konnten die beiden Aztekenstädte ihre Position wesentlich ausbauen. Anfang des 15. Jahrhunderts begannen sie mit dem Bau von Deichen, die zugleich als Verbindungswege fungierten.

Dadurch konnte der bisweilen unberechenbare See reguliert und außerdem der Salpetergehalt des Wassers erheblich reduziert werden, sodass nunmehr auch in dieser Zone eine intensive Landwirtschaft mittels der Chinampa-Technik möglich wurde. Die Sumpfgebiete wurden trockengelegt und die *chozas* (Hütten) der Anfangszeit durch solide Häuser aus Stein und Adobe ersetzt (van Zantwijk 1985, S. 107). Gleichzeitig zogen die kriegerischen Erfolge und das steigende Konsumniveau zahlreiche Immigranten aus der Umgebung an. Eine Epoche kontinuierlichen Wachstums begann, an deren Ende Tenochtitlan (das 1473 seine Schwesterstadt Tlatelolco annektierte) eine Ausdehnung von 12–15 km^2 und eine Bevölkerung von 150–200.000 Einwohnern erreichte.[116]

Der Machtzuwachs der Azteken führte alsbald zu Friktionen innerhalb des Bündnisses. Als nach dem Tode Tezozomocs in Azcapotzalco ein Vertreter jener Fraktion an die Macht kam, die eine Einschränkung der den Azteken gewährten Privilegien durchsetzen wollte, verbanden sich diese mit Texcoco und zerstörten 1428 das Tepanekenzentrum. Außenpolitisch wurden damit die Weichen zu einem hegemonialen Dreibund gestellt, zu dem neben Tenochtitlan und Texcoco noch das kleinere Tlacopan gehörte (Smith 1996, S. 49ff.). Innenpolitisch brachte der Sieg eine Machtverschiebung zugunsten der Zentralgewalten und zuungunsten des alten Stammesadels. Waren die beiden ersten Herrscher noch von einem Wahlgremium gewählt worden, das gleichsam einen Querschnitt durch die Oligarchie Tenochtitlans darstellte (Riese 2011, S. 120), so übertrug Itzcoatl diese Funktion auf einen Inneren Rat, der sich aus dem Stellvertreter des Herrschers (*cihuacoatl*) und weiteren Amtsträgern zusammensetzte, die allesamt vom Monarchen berufen wurden und gewöhnlich aus dessen Lineage stammten

(Bray 1977, S. 386; Rounds 1982, S. 77). Wichtige Ämter in der zivilen und militärischen Hierarchie waren zwar de facto vererbbar, doch behielt sich der *tlatoani* das Recht zur Bestätigung des Nachfolgers vor. Der Löwenanteil der Beute an Land, Dienstleistungen und Tributen ging an den Herrscher sowie an Mitglieder seiner Familie. Zwar behielt der *tlatoani* die auf diese Weise gewonnenen Reichtümer nicht vollständig für sich, sondern gab Anteile und Titel an einzelne Adlige weiter, doch geschah dies nicht entsprechend dem durch Abstammung vorgegebenen Rang, sondern nach von ihm gesetzten Kriterien wie z.B. Verdiensten in Kriegführung oder Verwaltung. Der Adel wurde damit nicht ausgeschaltet und durch eine neue Klasse bürokratischer Funktionäre ersetzt, doch differenzierte er sich zeitweilig in einen Hochadel (*teuctli*) und einen Verdienstadel (*quauhpilli*), dessen Status von der redistributiven Zentralinstanz abhing und nicht mehr von der genealogischen Struktur als solcher.[117] Das Leistungsprinzip wurde zum Selektionskriterium, vermittels dessen die Zentrale ihre Position innerhalb der Elite stärkte. Es wurde darüber hinaus zu einem Medium vertikaler Mobilität, da es auch Nichtadligen die Möglichkeit eröffnete, in Führungspositionen aufzusteigen (van Zantwijk 1985, S. 113). Erst Moctezuma II. nahm davon wieder Abstand, indem er den Titel *quauhpilli* abschaffte und sicherstellte, dass nur Mitglieder des Erbadels in den Genuss der Privilegien der Elite kamen (Prem 2008, S. 192; Smith 1996, S. 57, 152f.).

In den 91 Jahren zwischen dem Fall von Azcapotzalco und der Ankunft der Spanier erlebte der Dreibund eine Expansion, die große Teile Mexikos unter seine Kontrolle brachte. Diese Expansion vollzog sich in zwei Etappen, an die sich jeweils eine Phase der Sicherung und Konsolidierung anschloss. Die erste Etappe galt dem Hochtal sowie dem landwirtschaftlich ertragreichen Toluca-Tal westlich von Tenochtitlan; die zweite dehnte die

aztekische Herrschaft bis an die beiden Küsten Mexikos aus. Unter Ahuizotl (1486–1502) wurde Xoconusco an der Grenze zu Guatemala angegliedert, ein Gebiet, das mehr als 900 km Luftlinie vom Hochtal von Mexiko entfernt lag. Sein Neffe Moctezuma II. (1502–1520) vollendete diese Eroberungen durch die vollständige Unterwerfung von Oaxaca und Vera Cruz (Holt 1979, S. 235f., 273ff.; Prem 2008, S. 52). Am Vorabend der spanischen Eroberung umfasste der aztekische Machtbereich ein Territorium von mehr als 200.000 km^2 und einer Einwohnerschaft von mehr als einer Million im Hochtal und weiteren zwei bis drei Millionen in den angrenzenden Tälern Zentralmexikos.[118]

Diese eindrucksvolle Machtentfaltung, die an die großen Feldzüge der Assyrerkönige im Alten Orient erinnert, wirft drei Fragen auf: Erstens, welche Triebkraft stand hinter dieser Expansion? Zweitens, welche Kräfte hielten dieses Gebiet zusammen? Drittens, muss der auf diese Weise begründete Staat nicht doch eher dem Typus des patrimonialen Imperiums zugerechnet werden als demjenigen des charismatischen Staates?

Einen guten Einstieg in die Beantwortung der beiden ersten Fragen bieten die Überlegungen, die Geoffrey W. Conrad und Arthur A. Demarest entwickelt haben. Die Autoren weisen zu Recht darauf hin, dass die Azteken keineswegs die Ersten waren, die ein tributäres Regime in Zentralmexiko errichteten, wohl aber diejenigen, die dieses Ziel am konsequentesten und erfolgreichsten verfolgten. Die Ursachen dafür seien nicht in den ökonomischen, sozialen oder politischen Einrichtungen zu finden, die sich im Prinzip nicht von denen der übrigen Stadtstaaten unterschieden hätten. Sie seien vielmehr in der „ideologischen Transformation“ verankert, die dem Staat der Azteken die entscheidende Überlegenheit über seine Nachbarn verliehen habe (Conrad/Demarest 1984, S. 180). Im Kern habe diese Transformation darin bestanden, dass

die Mexica in das Bild ihres göttlichen Schutzherren Huitzilipochtli (= des „Kolibris des Südens“) die Züge und Eigenschaften anderer bedeutender Götter des altmexikanischen Pantheons eingeschmolzen hätten, allen voran diejenigen des Kriegsgottes Tezcatlipoca und der Sonnengottheit Tonatiuh. Dieses Amalgam sei sodann mit der ebenfalls gemein-mesoamerikanischen Kosmologie verbunden worden, nach der sich der Schöpfungsprozess in mehreren Zyklen von Erschaffung und Vernichtung vollzog. Auch das gegenwärtige fünfte Zeitalter (die „fünfte Sonne“) war danach wie alle anderen zum Untergang verurteilt. Dieser war jedoch zeitlich nicht festgelegt und konnte durch ein göttliches Selbstopfer hinausgeschoben werden.[119] Die Menschenopfer der späten postklassischen Zeit, so Conrad und Demarest, seien im Zusammenhang eines Glaubenssystems und einer elaborierten Ritualordnung zu verstehen, die aus den Geopferten Verkörperungen der Gottheiten gemacht habe (ebd., S. 29). Es sei dieses religiöse Motiv gewesen: der Drang, durch immer neue Opfer Nahrung für die unersättlichen Götter zu erlangen und dadurch die Zerstörung des Kosmos zu verzögern, der die Azteken zu ihren stets weiter ausgreifenden kriegerischen Unternehmungen getrieben und zu Massenabschlachtungen veranlasst habe, denen im Durchschnitt pro Jahr bis zu 15.000 Menschen zum Opfer fielen (ebd., S. 47). Ihr Imperialismus müsse somit als religiöser Imperialismus verstanden werden, ihre Sozialordnung, wie es Todorov ausgedrückt hat, als eine „Opfergesellschaft“.[120]

Dass Glaubensvorstellungen bei den Azteken eine zentrale Rolle spielten, ist dieser Deutung zuzugeben. Problematisch erscheint jedoch der enge Fokus auf die Opferkulte und die damit verbundene Behauptung, ihre Funktion habe in einer Integration der gesamten Gesellschaft, ja in einer „Nationalisierung“ dieser Ideologie bestanden (ebd., S. 37, 42). Dem ist mit Elizabeth M.

Brumfiel zweierlei entgegenzuhalten. Zum einen muss der auf Krieg und Menschenopfer zentrierte Komplex deutlich von den auf den Alltag bezogenen Vorstellungen unterschieden werden, die sich um den landwirtschaftlichen Zyklus rankten und mit der Sicherung der Subsistenz befasst waren. Von den 18 Monaten des aztekischen Sonnenkalenders stand nur ein einziger – der 15. Monat – im Zeichen von Huitzilopochtli und damit von Krieg und Opfer, während es in den übrigen 17 Monaten um Rituale ging, die der Erneuerung der Vegetation, dem Regen, der Ernte und dergleichen gewidmet waren. Zum andern war der Adressat des Kriegskultes in sozialer Hinsicht deutlich abgegrenzt, beschränkte er sich doch auf die einsatzfähige männliche Jugend von Tenochtitlan, während in den Provinzstädten, ja selbst in der Partnerstadt Texcoco, die Resonanz eher gering ausfiel (Brumfiel 2001, S. 288, 301, 305f.; Offner 1983, S. 284). Der Kriegskult sei deshalb weniger im Sinne einer Nationalreligion zu verstehen, als vielmehr in dem einer Ideologie aufsteigender Zentren, die allein über die nötigen Ressourcen verfügten, um ihn im angemessenen Rahmen zu zelebrieren: Bedurfte es doch dazu nicht nur der nötigen „manpower“, sondern auch aufwendiger Monumentalbauten, besonderer Kostüme, einer spezialisierten Priesterschaft. „Die aztekische Staatsreligion“, so Brumfiels Resümee, „war nicht notwendigerweise darauf ausgerichtet, eine einheitliche Weltanschauung und ein gemeinsames Wertesystem innerhalb Tenochtitlans hervorzubringen, noch darauf, den Herrscher in den Augen seiner Untertanen zu heiligen. Eher war es die Absicht, die Loyalität einer relativ schmalen Zielgruppe zu gewinnen: der jungen Männer, die den Kern der aztekischen Armee bildeten. Dieses auf Leistung basierende System des sozialen Status schnitt quer durch die partikularistischen Loyalitätsbeziehungen von Verwandtschaft und Ethnizität. Von Anfang an

belohnten die Azteken ihre eigenen Krieger sowie diejenigen anderer Stadtstaaten, die sich im Einsatz für die aztekische Sache auszeichneten. Dieses zentralisierte System aus Belohnung und Prestige erzeugte eine zusammenhängende imperiale Streitmacht zu Lasten der verschiedenen Verwandtschaftsgruppen, Ethnien und lokalen Stadtstaaten“ (Brumfiel 2001, S. 309).

In dem hier angedeuteten Spannungsverhältnis zwischen dem „System aus Belohnung und Prestige“ und den imperialen Ambitionen lag das Schwergewicht freilich auf dem Ersteren. Zwar hat man es in diesem Fall mit einer Figuration zu tun, die einen deutlich höheren Grad an gesellschaftlicher Differenzierung aufwies, als dies etwa in Polynesien oder im Inka-Staat der Fall war. Die aztekische Wirtschaft verfügte über einen beachtlichen Kommerzialisierungsgrad, wie sich allein am Markt von Tlatelolco ablesen lässt, auf dem sich täglich 20–25.000 Käufer und Verkäufer einfanden, an besonderen Tagen auch die doppelte Menge.[121] Der Staat dürfte daran kein geringes Interesse gehabt haben, besteuerte er doch die Markttransaktionen zu 20 %.[122] Auch die Besitzverhältnisse entsprachen eher den Strukturen, die vom Typus des städtisch-territorialen Staates her zu erwarten sind. Wohl befand sich das nach wie vor wichtigste Produktionsmittel, der Boden, noch größtenteils im Besitz der *calpultin*, von Verbänden also, die (möglicherweise) verwandtschaftlichen Ursprungs waren, inzwischen allerdings diese Herkunft längst abgestreift hatten und sich primär über das von ihnen bewohnte Territorium, ihr lokales zeremonielles Zentrum und die Beziehung zu ein oder zwei besonderen Adelsfamilien oder Häuptlingen definierten (Licate 1980, S. 33ff.; Berdan 1982, S. 56ff.; van Zantwijk 1985, S. 82). Neben diesen korporativen Besitzformen aber (und sie z.T. bereits durchdringend) hatte das Prinzip der Stratifikation – der exklusiven Appropriation der strategischen Ressourcen –

Fuß gefasst. Landrechte innerhalb der *calpultin* waren ungleich verteilt, Reichtumsunterschiede zwischen den einzelnen Familien deutlich ausgeprägt; es gibt Hinweise darauf, dass *calpulli*-Land als privates Eigentum behandelt und verkauft wurde (Berdan 1982, S. 56). Kaufleute (*pochteca*) besaßen *tierras propias* und verfuhren demgemäß damit, ebenso Gemeine (*macehualtin*), die sich im Krieg bewährt hatten.[123] Das Adelsland (*pillalli*) war frei vererbbar und verkäuflich; es wurde bearbeitet durch Unfreie (*mayeque*), die an das Land gebunden waren und Abgaben und Dienstleistungen an den jeweiligen Besitzer zu entrichten hatten.[124] Schließlich scheint auch die politische Ordnung bereits deutlich in Richtung eines patrimonialen Staates zu verweisen, in dem der Herrscher die Verwaltungsmittel kontrolliert.

Auf der anderen Seite ist jedoch nicht zu übersehen, wie stark diese Ordnung noch von dem für Prestigegüter-Systeme typischen Dualismus geprägt war. Dieser zeigt sich in der aus der bilinearen Verwandtschaftsstruktur folgenden zunehmenden Bedeutung matrilinearer Verbindungen für den sozialen, rituellen und politischen Status innerhalb des Adels,[125] in der für Tenochtitlan maßgebenden Funktionsteilung, nach der die östliche Hälfte für auswärtige Angelegenheiten, die westliche für innere zuständig war (van Zantwijk 1985, S. 68ff.), in der Trennung zwischen rituellen und politisch-militärischen Ämtern und der Verselbstständigung des ‚militärischen Charisma', die der Veralltäglichung entgegenstand und ein hohes Maß an Instabilität in die Sozialordnung brachte,[126] in der fehlenden Primogenitur bei der Herrscherwahl im Zentrum, in der Kosmologie (Gillespie 1989, S. 143ff., 154) und selbst in der architektonischen Gestaltung: Begnügten sich die Azteken doch im Unterschied zur mesoamerikanischen Tradition nicht damit, den Zeremonialbezirk auf einen einzigen Tempel auszurichten,

sondern führten Doppelpyramiden mit je eigenem Aufgang ein (Smith 1996, S. 43).

Unter diesen Bedingungen überrascht es nicht, wenn die Bildung patrimonialer Apparate rudimentär blieb. Zwar waren die *tlatoque* von den Einkünften her gesehen nicht zu übertreffen. Sie empfingen von den *macehualtin* Naturalabgaben und von den auf Palastland lebenden *tecpanpouhque* Dienstleistungen. Sie waren die Adressaten der Tribute aus den eroberten Ländern, verfügten über die Einkünfte aus den *tlatocamilli* bzw. *tlatocatlalli*, von Ländereien, die an das Herrscheramt gebunden waren und entweder von Pächtern oder von Arbeitsrente leistenden Gemeinen bestellt wurden (Dyckerhoff/Prem 1978, S. 200ff.; Offner 1983, S. 135ff.). Zum Aufbau eines größeren patrimonialen Stabes aber wurden diese Einkünfte nicht genutzt. Die meisten Arbeiten im Palast wurden im Rotationsverfahren von Arbeitskräften erledigt, die von eigens dafür ausgewählten Städten delegiert wurden. Die öffentliche Erziehung lag in den Händen der Tempel und der *telpochcalli*, die Aufsicht über die Märkte bei den *pochteca*.[127] Nur für die Einziehung und Verwaltung der Tribute gab es einen Apparat von „middle managers“ (*calpixque*), der jedoch auf 37 Städte verteilt war und eine im Verhältnis zu den zu erledigenden Aufgaben geringe Personalstärke aufwies.[128]

Besonders auffällig war die nur rudimentäre Ausbildung eines politischen Patrimonialismus auf militärischem Gebiet. Der *tlatoani* von Tenochtitlan stand wohl der mächtigsten Militärmaschinerie von Zentralmexiko vor, doch war dies nicht im eigentlichen Sinn ‚sein‘ Apparat, wie man dies von den Armeen der sumerischen Stadtherrscher oder den Heeren der Mauryas und Qin sagen konnte. Materiell waren weder die Mannschaften noch die Offiziere dieses Apparates von ihm abhängig: die Letzteren nicht, weil sie als Adlige über ausreichenden Familienbesitz verfügten, die Ersteren nicht, weil sie sich

aus den einfachen Einwohnern Tenochtitlans rekrutierten, die in Friedenszeiten zivilen Tätigkeiten nachgingen.[129] Zudem verfügten beide Gruppen in den *calpultin* bzw. den Kriegerorden über eine eigene korporative Identität, die sie weit über den Status eines bloßen patrimonialen Instruments hinaushob. Die Herrscher konnten diese Armee einsetzen und lenken; jedoch nur zu Zwecken, die zugleich solche der Armee waren. In diesem Sinne hat Brundage recht, wenn er meint, der mexikanische Staat habe keine Armee besessen, „sondern eher ein Konglomerat aus Kriegerbünden, von denen jeder seinen besonderen Kult hatte“.[130] Dass die Herrscher anscheinend nicht einmal über eine Leibgarde verfügten – was u.a. die überraschende Gefangennahme Moctezumas durch Cortes erklärt – zeigt, wie schwach die patrimoniale Komponente in der politischen Ordnung der Azteken war (Rounds 1979, S. 79, 84).

Es liegt nahe, diese eigentümliche Retardierung des politischen Patrimonialismus mit der im Vergleich zu China oder Mesopotamien ungewöhnlich kurzen Dauer der interurbanen Konflikte in Verbindung zu bringen. Schon diese kurze Phase brachte für den Adel des Hochtals schwere Verluste, wie E. Brumfiel gezeigt hat (1983, S. 271f.). Sie waren jedoch bei Weitem nicht so einschneidend wie etwa im China der ‚Streitenden Reiche‘, in dem sich die herrschende Schicht förmlich selbst zerfleischte und damit den neuen patrimonialen Potentaten den Weg ebnete. Die Macht der adligen Lineages und des militärischen Prestiges blieb bestehen und mit ihr ein wesentliches Element der Rangvergesellschaftung, das einer Konsolidierung patrimonialer Instanzen schwere Hindernisse in den Weg legte. Da der Adel aufgrund seiner ökonomischen Abkömmlichkeit gewissermaßen den professionellen und ‚permanenten‘ Kern der Armee bildete und deshalb unentbehrlich war, waren die *tlatoque* genötigt, ihm in jeder Hinsicht entgegenzukommen und

darauf zu achten, dass jeder Machtgewinn des Herrschers durch entsprechende Machtgewinne des Adels aufgewogen wurde. Trotz ihres Prestiges und ihres bisweilen ausgedehnten Willkürspielraums waren die aztekischen Herrscher daher alles andere als ‚orientalische Despoten'.[131] Sie waren Erste unter Gleichen, ‚Sprecher' eines Standes, die schon vor Regierungsantritt damit beginnen mussten, ihre Position durch den Aufbau eines Netzes von Allianzen abzusichern (Rounds 1982, S. 71f.). Jeder Versuch, aus diesem Netz auszubrechen und die Führungsschicht politisch oder militärisch zu expropriieren, hätte unweigerlich zu einer Revolte geführt, wie sie der erfolglose Tizoc und später auch der unglückliche Moctezuma II. wegen seiner Politik gegenüber den Spaniern erleben mussten. Es bleibt die Frage, wie es diesen so schwachen, über so geringe ‚eigenhausmäßige' Gewalten (Max Weber) verfügenden Herrschern gelang, nicht allein den Adel der eigenen Stadt, sondern den einiger Hundert weiterer Städte zu kontrollieren und immerhin rund ein Jahrhundert in einem Staatsverband zusammenzuhalten.

Bevor dieser Frage nachgegangen werden kann, ist festzuhalten, wie gering die Kohärenz dieses Staates in Wirklichkeit war. Die Ausdehnung des aztekischen Herrschaftsbereichs vollzog sich zu einem nicht geringen Teil über die Bildung von Allianzen, mit der Folge, dass die auf diese Weise inkorporierten *tlatoque* im Amt blieben und schalten und walten konnten wie zuvor, was übrigens auch für viele der militärisch besiegten oder sich für unterworfen erklärenden Herrscher gilt.[132] Die Azteken interessierten sich lediglich für den pünktlichen Eingang der Tribute und überließen die Besiegten in allen anderen Fragen sich selbst: Sie konnten ihre internen Angelegenheiten autonom regeln, sich mit anderen Städten zu Bünden zusammenschließen wie etwa jener Liga der *‚nauteuctli'*, der vier Herrscher von Ixtapalapa, Culhuacan,

Mexicaltzinco und Huizilopochco (Brundage 1972, S. 218); und sie konnten sogar eine eigene Eroberungspolitik gegen andere Städte des aztekischen Machtbereiches treiben, wie die Geschichte von Cuauhnahuac in Morelos zeigt, das sein Territorium nach und nach auf immerhin 2000 km^2 vergrößerte und damit Texcoco nur wenig nachstand (Smith 1986, S. 81). Vollends für die Außenbezirke ist davon auszugehen, dass die aztekische Herrschaft vielfach Verhandlungssache war.[133]

Ross Hassig hat diese Lage mit derjenigen des Römischen Reiches unter dem Prinzipat verglichen und vorgeschlagen, nur von einem ‚hegemonialen' anstatt von einem ‚territorialen' Imperium zu sprechen (Hassig 1985, S. 90ff.). Da in Rom jedoch sowohl der Stratifikationsprozess als auch die Professionalisierung des Militärs ungleich weiter fortgeschritten waren, erscheint es angemessener, auf den Begriff des Imperiums überhaupt zu verzichten. „Der Ausdruck ‚Herrschaftsgebiet' wäre hier eher am Platz".[134] Wobei allerdings hinzufügen ist, dass auch dieser Terminus noch ungenau ist, da er über den geringen Stellenwert hinwegtäuscht, den die *territoriale* Eroberung für die Azteken besaß. Berthold Riese hebt zu Recht das „merkwürdige Phänomen" hervor, „dass der Dreibund kein konsolidiertes Territorium umfaßte, sondern große Enklaven unabhängiger und starker Gegner einschloss", wie beispielsweise Metztitlan, Yopico, Tututepec und namentlich Tlaxcala, das später der wichtigste Bündnispartner der Spanier wurde (Riese 2011, S. 213).

Der Uneinheitlichkeit auf provinzialer Ebene entsprach die Zersplitterung innerhalb des Zentrums. Die politische Macht verteilte sich auf die drei Stadtstaaten der Tripelallianz, die, wenn schon nicht gleichrangig, so doch unabhängig genug waren, um in Angelegenheiten der Militärpolitik, der Tributverwaltung oder der Jurisdiktion

fast souverän zu agieren. Die Einflusssphären waren dergestalt aufgeteilt, dass Tenochtitlan nach Süden expandierte, Tlacopan nach Nordwesten und Texcoco nach Nordosten. Bestimmte Kampagnen wurden gemeinsam durchgeführt, doch verfolgte jeder Partner daneben seine eigene Politik, mit der Folge, dass das Tributsystem nahezu undurchschaubar wurde: Tenochtitlan bspw. empfing Tribute aus Siedlungen, die in politischer Hinsicht Tlacopan oder Texcoco untertan waren.[135] Einige Städte zahlten exklusiv an einen der Dreibundpartner, andere in gleichen Teilen an alle drei, wieder andere an alle drei im Verhältnis von 2:2:1.[136] Sieht man vom Terminus des Imperiums ab, so ist es durchaus zutreffend, wenn Brundage urteilt: Nur von außen sei das aztekische ‚Reich' als ein einheitlicher Verband erschienen. Seiner inneren Struktur nach habe es aus drei sich wechselseitig unterstützenden Reichen bestanden, von denen jedes unabhängig und souverän gewesen sei. „Es war eine Konföderation aus drei gleichrangigen Imperien, und seine Exekutive bestand aus einem Kollegium dreier Souveräne" (Brundage 1972, S. 119).

Natürlich fehlte es nicht an Bestrebungen, diese Konföderation in ein zentralistisches System umzuwandeln. Seit den großen Eroberungen Ahuizotls im Süden veränderte sich das Machtgleichgewicht kontinuierlich zugunsten Tenochtitlans, das seine Bündnispartner an Bevölkerung, Wirtschaftskraft und militärischer Stärke weit hinter sich ließ. In den von ihnen eroberten Gebieten bauten die Azteken Festungen zur Sicherung der Grenzen, etwa gegenüber den mächtigen Tarasken, stationierten Garnisonen und griffen bisweilen, wenn auch eher selten, zum Mittel der Umsiedlung aufsässiger Bevölkerungen.[137] 1515 war das Machtgefälle so groß geworden, dass Moctezuma II. alle diplomatischen Rücksichten fallen ließ und seinen eigenen Kandidaten auf den Thron von Texcoco

brachte; auch Tenochtitlans Anteil an den Tributen scheint in dieser Zeit größer geworden zu sein (Conrad/Demarest 1984, S. 67). Zu wirklichen institutionellen Veränderungen aber, mit denen die Azteken ihrem Aufstieg zu einer ‚Weltmacht' Rechnung getragen hätten, kam es auch in dieser Phase nicht. Der Dreibund blieb eine Allianz, die mit militärischer Gewalt Tribute von anderen Gemeinwesen einzog. Der Schritt zum patrimonialen Imperium, wie ihn China unter den Qin, Ägypten während des Mittleren und Neuen Reichs und Mesopotamien unter Sargon vollzog, fand nicht statt.

Die wesentliche Ursache hierfür lag darin, dass die Dreibundstädte, allen voran Tenochtitlan, in einem entscheidenden Punkt schon den Übergang zum städtisch-territorialen Staat nur unvollständig vollzogen hatten und Verbandsformen perpetuierten, die der Stufe des Prestigegüter-Systems entsprachen. Da die Herrscher, wie gesagt, nur über sehr rudimentäre Ansätze eines patrimonialen Stabes verfügten, waren sie zur Realisierung ihrer Herrschaft auf funktionale Äquivalente angewiesen; dafür aber bot sich auf militärischem Gebiet nur die Kooperation mit der Jungmannschaft an, während man auf der Ebene der Regierung auf den Adel angewiesen war, dessen Interessen durchaus nicht mit denen der Krone identisch waren. Um mögliche zentrifugale Tendenzen in dieser Schicht so gering wie möglich zu halten, verfielen die Herrscher auf den Ausweg, sich die Prestigeinteressen der Aristokratie zunutze zu machen. Schon Moctezuma I. (1440–68) verwandte große Aufmerksamkeit darauf, die Grenzen zwischen den Ständen zu unterstreichen und innerhalb des Adels eine Rangordnung zu etablieren, in der jede Stufe mit bestimmten Titeln, Auszeichnungen, Privilegien und Insignien verbunden war. Nur der Herrscher durfte z.B. die kostbarsten Umhänge tragen, Mitglieder des hohen und des niederen Adels waren gehalten, auf ihren Umhängen bestimmte Muster nicht zu

verwenden. Dasselbe galt für Juwelen, Federn, Lippenpflöcke etc., deren Verwendung in detaillierten Verordnungen peinlich genau geregelt war. In ähnlicher Weise wurden Strafen für Vergehen und Belohnungen für Verdienste abgestuft.[138]

Der springende Punkt war, dass diese Prestigehierarchie eine materielle Komponente hatte, die bedeutende Kontrollmöglichkeiten eröffnete. Die meisten Güter, die Statuspositionen symbolisierten, wurden vom *tlatoani* in Tenochtitlan bei den aufwendigen öffentlichen Zeremonien verteilt, die zu verschiedenen Gelegenheiten wie Thronbesteigungen, Begräbnissen, erfolgreichen Kampagnen oder Tempeleinweihungen abgehalten wurden. Die Herrscher pflegten dabei ihre Schatzkammern zu öffnen und alle diejenigen auszuzeichnen, die sich im Krieg oder in besonderen Situationen bewährt hatten.[139] Da viele der auf diese Weise redistribuierten Prestigeobjekte hohen Seltenheitswert besaßen und allein über zentral gelenkte militärische oder kommerzielle Unternehmungen in die Hauptstadt gelangten, verfügten die Herrscher über ein wirksames Mittel, um die Loyalität des metropolitanen wie des provinzialen Adels zu sichern. Die Distanz, die zwischen dem Zentrum und den Herkunftsorten vieler Prestigegüter lag, hatte außerdem den Nebeneffekt, dass sich die Herrscher auf die Monopolisierung der Zugangswege beschränken und darauf verzichten konnten, die Produktion dieser Güter selbst zu organisieren – ein Umstand, der den geringen Bürokratisierungsgrad der Tripelallianz erklärt und zugleich die These von Carol Smith bestätigt, wonach die Kontrolle des Austauschs ein ebenso effektives Machtmittel sein kann wie die Kontrolle der Produktion.[140] Wie Anawalt (1980, S. 41) zeigt, war diese Kontrolle allerdings nicht vollkommen und wurde mit der Zunahme der Tribute immer schwieriger.

Der Preis für diese Ordnung bestand im Zwang zu ununterbrochener Expansion. Da Prestigekonkurrenz ihrer Natur nach keine Schranken kennt, vielmehr zu permanenter Überbietung tendiert,[141] da ferner der Adel aufgrund seines Privilegs der Polygynie zahlenmäßig rasch zunahm, sodass sein Anteil an der Gesamtbevölkerung z. Z. der Conquista bereits 10–15 % betrug (van Zantwijk 1985, S. 284), musste das Zentrum immer größere Anstrengungen unternehmen, um den Nachschub an Prestigegütern zu sichern. Sicher wäre es falsch, die gesamte Außen- und Militärpolitik Moctezumas I. und Ahuizotls auf diesen Gesichtspunkt zu reduzieren. Hinter den Kampagnen gegen Chalco, die Huaxteken und die Bewohner des Toluca-Tals stand das Interesse an der Sicherung von Nahrungsmittelzufuhren, um Hungerkatastrophen wie diejenige von 1450–54 in Zukunft auszuschließen. Andere Operationen wie die Vorstöße zur atlantischen und pazifischen Küste dienten geostrategischen Zwecken, um gegnerische Staaten wie Tlaxcala oder Michoacan auszumanövrieren und zu isolieren (Holt 1979, S. 124, 186, 241f.). Beinahe die gesamte Südexpansion aber stand eindeutig unter dem Vorzeichen des Prestigegütererwerbs. Das Gebiet von Guerrero war wegen Gold und Kakao interessant, in Oaxaca gab es Produktionszentren für Salz, Baumwolle und Färbstoffe, aus Xoconusco stammten seltene Federn, Edelsteine, Kakao, Felle etc.[142] Ziel der aztekischen Feldzüge war es, mindestens den eng mit dem Staat kooperierenden Fernhändlern freie Betätigungsmöglichkeiten und vorteilhafte *terms of trade* zu sichern oder, falls dies nicht möglich war, Tribute zu erzwingen, die die regelmäßige Lieferung von bestimmten Gütern nach Tenochtitlan oder an ausgewählte regionale Sammelstellen vorsahen. Die Menge der Abgaben, die auf diese Weise ins Zentrum gelangten, war gewaltig. Nach der Matricula de Tributos erhielten die Dreibundstädte jährlich

214.000 Umhänge, 647 Kriegerkostüme, 16.000 Ballen Baumwolle, 3200 Häute von Rehen und Hirschen, 6400 Bündel Quetzalfedern, 240 Goldscheiben usf. (Berdan 1982, S. 36). Blanton und Feinman folgern: „Die Zirkulation dieser Stoffe zu kontrollieren war so wichtig, daß dies den Hauptgrund für externe Eroberungen darstellte. In Mesoamerika war das Ziel der politischen Expansion weniger die Eroberung und Verwaltung großer Bevölkerungsmassen als vielmehr ein Bemühen darum, den Strom von Luxusgütern oder der für die Herstellung von Luxusgütern erforderlichen Rohmaterialien zu regulieren oder zu steigern“.[143]

Die aztekische Methode, die interne Hierarchie durch externe Eroberungen zu stabilisieren, funktionierte ausgezeichnet, solange Eroberungen großen Stils möglich waren (vgl. den Überblick bei Hassig 1988, S. 123ff.). Sie wurde problematisch, als die Expansion stockte und die ideale Form der aztekischen Kampagne – kurze Feldzüge mit reicher Beute an Prestigegütern und Gefangenen – auf immer größeren Widerstand stieß (Conrad/Demarest 1984, S. 64). Schon unter Moctezuma II. war diese Grenze erreicht. Die reichsten Gebiete Mesoamerikas waren niedergeworfen, neue Eroberungen nur noch zu Kosten möglich, die die zu erwartenden Erträge bei Weitem überstiegen. In den Tarasken und Tlaxcalteken hatten die Azteken darüber hinaus Gegner gefunden, die ihnen militärisch ebenbürtig, wenn nicht überlegen waren.[144]

Es mutet deshalb fast wie ein Kompensationsversuch an, dass Moctezuma II. eine umfassende Säuberung der Verwaltung durchführte, die zu besetzenden Posten ausschließlich für Mitglieder des höchsten Adels reservierte und die ohnehin schon stark ausgeprägte Symbolisierung von Statuspositionen durch Insignien, Kleider und rituelle Privilegien noch weiter verstärkte (Conrad/Demarest 1984, S. 66; Prem 2008, S. 51). Das lange bewährte Verfahren jedoch, die Macht des

Herrschers und die des Adels gleichsam pari passu zu steigern, erwies sich unter den gegebenen Umständen als kontraproduktiv. Durch die Verschärfung der Standesdifferenzen wurden aufsteigende Gruppen – die *pochteca*, die Kriegerelite der Gemeinen, wahrscheinlich auch Teile des Provinzadels – dem Regime entfremdet, während der Adel der Metropole angesichts ausbleibender militärischer Erfolge nicht zufriedener wurde. Auch die Erhöhung der Tributforderungen, durch die Tenochtitlan die sinkenden Gewinne aus Eroberungen auszugleichen versuchte, trug nicht eben dazu bei, die Loyalität der unterworfenen Städte zu fördern (Katz 1975, S. 440). Als das militärische Prestige, auf dem die Hegemonie der Tenochca beruhte, von den zahlenmäßig unterlegenen Spaniern Stück für Stück demoliert wurde, zeigte sich, wie gering die Kohäsionskraft des aztekischen Staates war. Bedeutende Städte wie Chalco oder Texcoco wechselten die Fronten, andere verhielten sich abwartend, bis Tenochtitlan in seinem letzten Kampf nahezu allein stand. Die aztekische Herrschaft zerbrach auch an ihren eigenen inneren Widersprüchen, nicht bloß an der Überlegenheit eines äußeren Gegners.

[1] Vgl. Paul Kirchhoff: Mesoamerica, in: Acta Americana 1, 1943, S. 92–107; Gordon R. Willey: An Introduction to American Archaeology, Bd. 1: North and Middle America, Englewood Cliffs 1966, S. 85ff.; Frederick W. Lange: Central America and the Southwest: A Comparison of Mesoamerica's Civilizations, in: Edward W. Andrews (Hrsg.): Research and Reflections in Archaeology and History. Essays in Honor of Doris Stone, New Orleans 1986, S. 158–178; Winifred Creamer: Mesoamerica as a Concept, in: Latin American Research Review 22, 1987, S. 35–61.

[2] Vgl. Robert S. Santley, Thomas W. Killion, Mark T. Lycett: On the Maya Collapse, in: JAR 42, 1986, S. 123–159.

[3] Vgl. Blanton u.a. 1981, S. 44, 91, 102, 223; Blanton u.a. 1999, S. 31ff.; Marcus/Flannery 1996, S. 9.

[4] Eric Wolf: Levels of Communal Relations, in: HMAI 6, 1967, S. 299–316; William L. Rathje: ‚Praise the Gods and Pass the Metates': A Hypothesis of the Development of Lowland Rainforest Civilizations in Mesoamerica, in: Mark P. Leone (Hrsg.): Contemporary Archaeology, Carbondale 1972, S. 365–392.

[5] Für die Chronologie Gesamtmesoamerikas hat sich eine Einteilung in Formativum oder Präklassikum, Klassikum und Postklassikum eingebürgert. Weitere Untergliederungen sind: Frühes Formativum (1200–900), Mittleres Formativum (900–300), Spätes Formativum (300–1) und Ausgehendes Formativum (1–250 n. Chr.); Frühes Klassikum (250–600), Spätes Klassikum (600–900); Epiklassikum und Frühes Postklassikum (750–1200), Mittleres Postklassikum (1200–1400) und Spätes Postklassikum (1400–1521): vgl. Susan Toby Evans: Time and Space Boundaries. Chronologies and Regions in Mesoamerika, in: Nichols/Pool 2012, S. 114–126. Bei den einzelnen Teilkulturen gibt es abweichende Datierungen.

[6] So der Einwand von Flannery und Marcus, die den Olmeken nur den Status eines Häuptlingstums zusprechen wollen: vgl. Flannery/Marcus 2000, S. 5. Zur Kontroverse über die Frage, ob die olmekischen Zentren als Häuptlingstümer oder Staaten einzustufen seien, vgl. Richard A. Diehl: Olmec Archaeology: What we know and what we wish we knew, in: Sharer/Grove 1989, S. 17–32, 28ff., und Grove 1997, S. 77, beide mit einer Option für „chiefdom". Auf der gleichen Linie: Spencer/Redmond 2004, S. 184ff.

[7] Vgl. Ann Cyphers: San Lorenzo Tenochtitlan, in: Toby Evans/Webster 2001, S. 645–649, 647.

[8] Vgl. Karl A. Taube: The Rainmakers: The Olmec and Their Contribution to Mesoamerican Belief and Ritual, in: Benson 1996, S. 83–104, 101f.

[9] Clark 1997, S. 223. Zur Diskussion über die Rolle des Schamanismus bei den Olmeken vgl. auch Peter T. Furst: Shamanism, Transformation, and Olmec Art, in: Benson 1996, S. 69–81; F. Kent Reilly III: Art, Ritual, and Rulership in the Olmec World, ebd., S. 27–45; Tate 1999. Auf die generelle Problematik dieses Konzepts wird weiter unten im Zusammenhang mit den Maya näher eingegangen.

[10] Vgl. Grove 1981, S. 62f., aber auch seine spätere Revision dieser Ansicht (Grove 1999, S. 282). Clark weist demgegenüber darauf hin, dass die Zerstörungen nicht alle Monumentalskulpturen betrafen. Sie seien deshalb eher als Ausdruck von Streitigkeiten zwischen verschiedenen politischen Fraktionen zu bewerten, als Formen des „Regizids", die sich gegen bestimmte Herrscher mit mangelnder Legitimität gerichtet hätten: vgl. Clark 1997, S. 221. Diese Deutung harmoniert mit den Erwartungen, die sich vom Typus des Prestigegüter-Systems her ergeben.

[11] Vgl. David C. Grove: The Formative Period and the Evolution of Complex Culture, in: HMAI -Suppl. I, 1981, S. 373–391, 378.

[12] Vgl. Rebecca González Lauck: La Venta, in: Toby Evans/Webster 2001, S. 798–801; Clark 2004b, S. 64; Neff 2011, S. 112; F. Kent Reilly III: The Landscape of Creation: Architecture, Tomb, and Monument Placement in the Olmec Site of La Venta, in: Andrea Stone (Hrsg.): Heart of Creation. The Mesoamerican World and the Legacy of Linda Schele, Tuscaloosa 2002, S. 34–65, 56ff.

[13] Vgl. Carolyn E. Tate: Landscape and a Visual Narrative of Creation and Origin at the Olmec Ceremonial Center of La Venta, in: John Edward

Staller (Hrsg.): Pre-Columbian Landscapes of Creation and Origin, New York 2008, S. 31–66.

14 Vgl. John E. Clark und Thomas A. Lee: Formative Obsidian Exchange and the Emergence of Public Economies in Chiapas, Mexico, in: Hirth 1984, S. 235–274; Joseph W. Michels: The Kaminaljuyú Chiefdom, University Park 1979; Kenneth L. Brown: Hallucinogenic Mushrooms, Jade, Obsidian, and the Guatemalan Highlands: What Did the Olmecs Really Want, in: Hirth 1984, S. 215–234.

15 Zu Tres Zapotes vgl. Christopher A. Pool u.a.: The Early Horizon at Tres Zapotes: Implications for Olmec Interaction, in: AM 21, 2010, S. 95–105; From Olmec to Epi-Olmec at Tres Zapotes, Veracruz, Mexico, in: John E. Clark und Mary E. Pye (Hrsg.): Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica, Washington, D. C. 2000, S. 137–154.

16 Gute neuere Überblicke und Gesamtdarstellungen geben Arthur A. Demarest: Ancient Maya: The Rise and Fall of a Rainforest Civilization, Cambridge 2004; McKillop 2004; Sharer/Traxler 2006; Houston/Inomata 2009.

17 Vgl. Schele/Freidel 1991, 18; Jon C. Lohse: Archaic Origins of the Lowland Maya, in: LAA 21, 2010, S. 312–352, 342.

18 Unter Vorklassik oder auch „Formativum“ ist nach Martin und Grube (2008, S. 8f.) die Epoche von 2000 v. Chr. bis 250 n. Chr. zu verstehen. Sie wird ihrerseits untergliedert in eine frühe (2000–1000), mittlere (1000–400) und späte Phase (400 v. Chr.-250 n. Chr.). Als „Klassik“ gilt die Epoche von 250–900 n. Chr. Andere Autoren präferieren als weitere Unterteilung noch eine „Terminal Classic“-Phase von 750–1050: vgl. Demarest/Rice/Rice 2004. – Kennzeichen, die die klassische Kultur von der vorklassischen unterscheiden, sind der auf einem Vigesimalsystem beruhende Long Count-Kalender, hieroglyphische Inschriften und historische Porträts, die aber vielerorts schon gegen Ende der späten Vorklassik auftreten. Speziell zur Schrift vgl. Nikolai Grube: Die Entwicklung der Mayaschrift. Grundlagen zur Erforschung des Wandels der Mayaschrift von der Protoklassik bis zur spanischen Eroberung, Berlin 1990; Houston 2000; Michael D. Coe und Mark van Stone: Reading the Maya Glyphs, London 2005[2].

19 Vgl. für Belize Mary D. Pohl u.a.: Early Agriculture in the Maya Lowlands, in: LAA 7, 1996, S. 355–372, 369; für Tikal Vernon Scarborough u.a.: Water and Sustainable Land Use at the Ancient Tropical City of Tikal, Guatemala, in: Proceedings of the National Academy of Sciences 109, 2012, S. 1–6.

20 Vgl. Billie Lee Turner: Population Reconstruction for the Central Maya Lowlands: 1000 B. C. to A. D. 1500, in: T. Patrick Culbert und Don S. Rice (Hrsg.): Precolumbian Population History in the Maya Lowlands, Albuquerque 1990, S. 301–324, 310; Sharer/Traxler 2006, S. 688; Braswell u.a. 2004, S. 170.

21 Vgl. Richard E. W. Adams und Richard C. Jones: Spatial Patterns and Regional Growth among Classic Maya Cities, in: AA 46, 1981, S. 301–322, 305ff.

[22] Vgl. Jennifer P. Mathews und James F. Garber: Models of Cosmic Order: Physical Expression of Sacred Space among the Ancient Maya, in: AM 15, 2004, S. 49–59, 49f. Zur Verbreitung dieser Vorstellungen in Mesoamerika vgl. Karl A. Taube: Creation and Cosmology: Gods and Mythic Origins in Ancient Mesoamerica, in: Nichols/Pool 2012, S. 741–751.

[23] Vgl. Eleanor Harrison-Buck: Architecture as Animate Landscape: Circular Shrines in the Ancient Maya Lowlands, in: AmAnthr 114, 2012, S. 64–80.

[24] Vgl. John B. Carlson: A Geomantic Model for the Interpretation of Mesoamerican Sites: An Essay in Cross-Cultural Comparison, in: Elizabeth P. Benson (Hrsg.): Mesoamerican Sites and World-Views, Washington, D. C. 1981, S. 143–215; Dunning 1992, S. 135ff.

[25] Vgl. McKillop 2004, S. 177f.; Sharer/Traxler 2006, S. 223ff. Guter Überblick über die Entwicklungen während der Vorklassik bei Ringle 1999.

[26] Vgl. Travis W. Stanton und Traci Ardren: The Middle Formative of Yucatan in Context, in: AM 16, 2005, S. 213–228.

[27] Vgl. M. Kathryn Brown und James F. Garber: Preclassic Architecture, Ritual, and the Emergence of Cultural Complexity: A Diachronic Perspective from the Belize Valley, in: Fields/Reents-Budet 2005, S. 46–51; Norman Hammond: The Genesis of Hierarchy: Mortuary and Offertory Ritual in Pre-Classic at Cuello, Belize, in: Grove/Joyce 1999, S. 49–66, 64; James F. Garber: The Ancient Maya of the Belize Valley: Half a Century of Archaeological Research, Gainesville 2004. Zu Cerros vgl. Schele/Freidel 1991, S. 100ff.

[28] Vgl. Richard Hansen: The Archaeology of Ideology: A Study of Maya Preclassic Architectural Sculpture at Nakbe, Petén, Guatemala, Ann Arbor 2001, S. 117; ferner ders.: The First Cities: The Beginnings of Urbanism and State Formation in the Maya Lowlands, in: Nikolai Grube (Hrsg.): Maya: Divine Kings of the Rain Forest 2006, S. 50–65.

[29] Vgl. Sharer 1992, S. 132f.; Richard D. Hansen und Stanley P. Guenter: Early Social Complexity and Kingship in the Mirador Basin, in: Fields/Reents-Budet 2005, S. 60–61, 60. Bei Sharer/Traxler 2006, S. 255, findet sich eine eindrucksvolle Rekonstruktion der El Tigre-Gruppe.

[30] Vgl. Richard Hansen: Continuity and Disjunction: The Preclassic Antecedents of Classic Maya Architecture, in: Stephen Houston (Hrsg.): Function and Meaning in Classic Maya Architecture, Washington, D. C. 1998, S. 49–122; Reese-Taylor/Walker 2002, S. 88f.; Sharer/Traxler 2006, S. 259.

[31] Vgl. Estrada-Belli 2006, S. 58; Houston/Inomata 2009, S. 79ff. Die „E-Gruppen“-Komplexe wurden lange auf astronomische Zwecke bezogen. Dagegen haben jedoch James J. Aimers und Prudence M. Rice geltend gemacht, dass es sich weniger um Anlagen zur Zeitmessung als um symbolische Anordnungen für die Durchführung von Ritualen handelte, die auf den Sonnenzyklus bezogen waren: Astronomy, Ritual, and the Interpretation of Maya „E-Group“ Architectural Assemblages, in: AM 17, 2006, S. 79–96, 79.

[32] Vgl. Norman Hammond: The Maya Lowlands: Pioneer Farmers to Merchant Princes, in: Adams/McLeod 2000, S. 197–249.

33 Vgl. Schele/Freidel 1991, S. 56ff.; David Freidel, Linda Schele und Joy Parker: Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path, New York 1993.

34 Vgl. Mircea Eliade: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Zürich und Stuttgart 1957; Ake Hultkrantz: A Definition of Shamanism, in: Temenos 9, 1973, S. 25–37; Larry G. Peters and Douglass Price-Williams: Towards an Experiential Analysis of Shamanism, in: AE 7, 1980, S. 397–418; Brian Hayden: Shamans, Sorcerers, and Saints. A Prehistory of Religion, Washington, D. C. 2003, S. 46ff.; Michael Winkelman und John R. Baker: Supernatural as Natural. A Biocultural Approach to Religion, Upper Saddle River 2010, S. 119ff. – Schon Max Weber stellt übrigens das Merkmal der Ekstase in den Vordergrund, definiert den Schamanen darüber hinaus als „Träger spezifischer, als übernatürlich (im Sinne von: nicht jedermann zugänglich) gedachter Gaben des Körpers und des Geistes", kraft deren er zum Kreis der „‚natürlichen' Leiter in psychischer, physischer, ökonomischer, ethischer, religiöser, politischer *Not*" gehöre (Weber 2005, S. 460).

35 Vgl. Peter Furst: Shamanistic Survivals in Mesoamerican Religion, in: Actas, XLI Congreso Internacional de Americanistas, México, 2 al 7 de septiembre de 1974, Bd. 2, Mexico City 1976, S. 151–157.

36 Vgl. Thompson 1954, S. 81. Aus der neueren Forschung: Stephen D. Houston: Classic Maya Politics, in: Danien/Sharer 1992, S. 65–70, 65; Webster 2000, S. 87; Prudence M. Rice: Time, Power, and the Maya, in: LAA 19, 2008, S. 275–298, 293.

37 Vgl. Demarest 1992, S. 147; Sharer 1992, S. 134; Lisa J. Lucero: The Politics of Ritual. The Emergence of Classic Maya Rulers, in: CA 44, 2003, S. 523–558, 532; Julia L. J. Sanchez: Ancient Maya Royal Strategies. Creating Power and Identity through Art, in: AM 16, 2005, S. 261–275, 262; Estrada-Belli 2006; Sharer/Traxler 2006, S. 715f., 755f.; Martin/Grube 2008, S. 14f., 221.

38 Vgl. Michael Winkelman: Shamans and Other „Magico-Religious" Healers: A Cross-Cultural Study of Their Origins, Nature, and Social Transformations, in: Ethos 18, 1990, S. 308–352; Descola 2013, S. 207ff.

39 Houston/Stuart 1996, S. 297, 308; Max Weber: Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, in: Weber 2005, S. 726–742, 741; zur Unterscheidung von Ritualismus und Ekstase auch ders.: Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften, hrsg. von Hans G. Kippenberg i. Z. m. Petra Schilm, MWG Bd. I/22–2, Tübingen 2001, S. 305ff.

40 Vgl. Demarest 2009. Grundlegend zum Thema: McAnany 1995; Houston/Inomata 2009, S. 210ff. In der Typologie Descolas verweist dieses Merkmal auf die Beziehungsform der „Übermittlung", die vor allem für „analogische Kollektive" charakteristisch ist (vgl. Descola 2013, S. 578, 318).

41 Vgl. McAnany 2001, S. 143. Ähnlich Reilly, der bereits für das Formativum einen Wandel vom Schamanismus zum organisierten Priestertum postuliert, allerdings einräumen muss, dass es bisher nicht gelungen ist, ein Mayawort für „Priester" zu identifizieren: vgl. F. Kent Reilly III: Mesoamerican Religious Beliefs. The Practices and Practitioners, in:

Nichols/Pool 2012, S. 764–775, 766, 773. So resümierte auch der Leiter einer Konferenz über die politische Geschichte der klassischen Maya, er sei überrascht gewesen, dass das Wort ‚Priester' während der ganzen Tagung kaum einmal erwähnt wurde: vgl. T. Patrick Culbert: Maya Political History and Elite Interaction: A Summary View, in: Culbert 1991, S. 311–345, 339. Erst für die postklassische Periode finden sich deutlichere Belege. Vgl. Gabrielle Vail and Christine Hernández (Hrsg.): Astronomers, Scribes, and Priests: Intellectual Interchange between the Northern Maya Lowlands and Highland Mexico in the Late Postclassic Period, Washington, D. C 2009.

42 David Stuart: Kommentar zu Klein 2002, S. 411. Keine Lösung des Problems dürfte es dagegen sein, wie L. K. Pharo den Begriff des Schamanen so umzudefinieren, dass die Ekstase entfällt und als Hauptkriterium die „Seelenreise" zwischen den verschiedenen ontologischen Zonen übrig bleibt. Es ist schwer zu sehen, mit welcher anderen Heilsmethodik dies erreicht werden könnte: vgl. Lars Kirkhusmo Pharo: A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts ‚Shaman' and „Shamanism", in: Numen 58, 2011, S. 6–70, 33, 46f.

43 Vgl. David A. Freidel und Linda Schele: Kingship in the Late Preclassic Maya Lowlands: The Instruments and Places of Ritual Power, in: AmAnthr 90, 1988, S. 547–567, 550; Schele/Freidel 1991, S. 42.

44 Vgl. William A. Haviland: Ancient Maya Social Organization, in: Archaeological Studies in Middle America, New Orleans 1968, S. 93–117; Nicholas A. Hopkins: Classic Mayan Kinship Systems: Epigraphic and Ethnographic Evidence for Patrilineality, in: Estudios de cultura maya 17, 1988, S. 87–121; Robert J. Sharer: The Social Organization of the Late Classic Maya: Problems of Definitions and Approaches, in: Sabloff/Henderson 1993, S. 91–110; Jon B. Hageman: The Lineage Model and Archaeological Data in Late Classic Northwestern Belize, in: AM 15, 2004, S. 63–74.

45 Vgl. Golden/Scherer 2013, S. 408ff.; Vernon L. Scarborough u.a. (Hrsg.): Heterarchy, Political Economy, and the Ancient Maya, Tucson 2003.

46 Zum „conical clan" vgl. Per Hage: The Ancient Maya Kinship System, in: JAR 59, 2003, S. 5–21, 15; zur „status lineage" Julia A. Hendon: Status and Power in Classic Maya Society: An Archaeological Study, in: AmAnthr 93, 1991, S. 894–918. Von Klanstrukturen ohne nähere Spezifizierung sprechen Schele/Freidel 1991, S. 77.

47 Vgl. Marcus 1993, S. 142; John S. Henderson und Jeremy A. Sabloff: Reconceptualizing the Maya Cultura l Tradition: Programmatic Comments, in: Sabloff/Henderson 1993, S. 445–474, 452.

48 Vgl. Schele/Freidel 1991, S. 289, 300, 302 u. ö.; Mary E. D. Pohl und John M. D. Pohl: Cycles of Conflict: Political Factionalism in the Maya Lowlands, in: Brumfiel/Fox 1994, S. 138–157, 151; Sharer/Traxler 2006, S. 692f. Ferner Susan D. Gillespie: Rethinking Ancient Maya Social Organization: Replacing „Lineage" with „House", in: AmAnthr 102, 2000, S. 467–484, 470f. Zu dem im Titel dieses Beitrags anklingenden Vorschlag skeptisch: Houston 2000, S. 164; ders. und Patricia A. McAnany: Bodies and Blood:

Critiquing Social Construction in Maya Archaeology, in: JAA 22, 2003, S. 26–41.

49 Vgl. Marshall J. Becker: Kings and Classicism: Political Change in the Maya Lowlands During the Classic Period, in: Arthur G. Miller (Hrsg.): Highland-Lowland Interaction in Mesoamerica: Interdisciplinary Approaches, Washington, D. C. 1983, S. 159–200, 161, 169.

50 Vgl. Juan Antonio Valdés und Federico Fahsen: The Reigning Dynasty of Uaxactun During the Early Classic: The Rulers and the Ruled, in: AM 6, 1995, S. 197–220, 204f.

51 Nikolai Grube: Das Gottkönigtum bei den Klassischen Maya, in: Jan Assmann und Harald Strohm (Hrsg.): Herrscherkult und Heilserwartung, München 2010, S. 19–48. Vgl. die in Kap. 2, Anm. 62 und 63 angegebene Literatur.

52 Für Thompson lebten die Maya unter einer Theokratie, bei der die Regierung größtenteils in den Händen einer kleinen Kaste von Priestern und Adligen lag: vgl. Thompson 1954, S. 81, 77. Von einem „Priesterkönigtum“ bzw. einem theokratischen Staat, in dem die Herrscher zugleich Priester gewesen seien, sprechen Schele/Freidel 1991, S. 132, sowie Rice 2004, S. 284ff. Sharer/Traxler 2006, S. 721ff., sehen die Maya-Religionvon einer institutionalisierten Priesterschaft verwaltet, geben dafür aber keine zwingenden Belege.

53 Vgl. Charles Golden u.a.: Piedras Negras and Yaxchilan: Divergent Political Trajectories in Adjacent Maya Polities, in: LAA 19, 2008, S. 249–274, 253; Golden/Scherer 2013, S. 408ff.; Houston/Inomata 2009, S. 175.

54 Vgl. Marcus 1993, S. 116, 138; Takeshi Inomata und Stephen D. Houston (Hrsg.): Royal Courts of the Ancient Maya, 2 Bde., Boulder 2001.

55 Sharer/Traxler 2006, S. 658f.; Houston/Inomata 2009, S. 252; Marilyn A. Masson, David A. Freidel: An Argument for Classic Era Maya Market Exchange, in: JAA 31, 2012, S. 455–484.

56 Vgl. zur Diskussion über diese Frage zuletzt Richard E. Blanton: Cities and Urbanism in Prehispanic Mesoamerica, in: Nichols/Pool 2012, S. 708–725 m. w. N.; exemplarisch, aber mit z.T. anderen Argumenten: Edwin L. Banhart: Indicators of Urbanism at Palenque, in: Damien B. Marken (Hrsg.): Palenque. Recent Investigations at the Classic Maya Center, Lanham etc. 2007, S. 107–122.

57 Zu den möglichen ökologischen Ursachen, die sehr denjenigen ähneln, die für den Niedergang der klassischen Maya diskutiert werden, vgl. Houston/Inomata 2009, S. 100.

58 Vgl. Peter Mathews: Classic Maya Emblem Glyphs, in: Culbert 1991, S. 19–29.

59 Dieser Aspekt ist relativ spät in das Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt: vgl. dazu Houston 2000, S. 173; Foias 2002, S. 237ff. Zur Rolle der Spondylus-Muscheln in der Prestigeökonomie der Maya vgl. David A. Freidel u.a.: The Origins of Maya Civilization: The Old Shell Game, Commodity, Treasure and Kingship, in: Masson/Freidel 2002, S. 41–86; zum Kakao: Patricia McAnany u.a.: Praise the Ajaw and Pass the Kakaw: Xibun Maya and the Political Economy of Cacao, ebd., S. 123–139.

60 Vgl. Juan Antonio Valdés und Federico Fahsen: Disaster in Sight: The Terminal Classic at Tikal and Uaxaxtun, in: Demarest/Rice/Rice 2004, S. 140–161, 156.

61 Vgl. Reese-Taylor/Walker 2002, S. 109f.; Braswell 2003; Martin/Grube 2008, S. 28; Brent K. S. Woodfilla und Chloé Andrieu: Tikal's Early Classic Domination of the Great Western Trade Route: Ceramic, Lithic, and Iconographic Evidence, in: AM 23, 2012, S. 189–209. Allgemein zu Tikal: Jeremy A. Sabloff (Hrsg.): Tikal: Dynasties, Foreigners & Affairs of State, Santa Fe und Oxford 2003.

62 So aber Arlen F. Chase und Diane Z. Chase: Complex Societies in the Southern Maya Lowlands: Their Development and Florescence in the Archaeological Record, in: Nichols/Pool 2012, S. 255–267, 264. Dagegen meint Webster im selben Band: „There was never any kind of Maya ‚empire'" (Webster 2012, S. 326).

63 Vgl. T. Patrick Culbert: Political History and the Decipherment of Maya Glyphs, in: Antiquity 62, 1988, S. 135–152, 149; ders.: Maya Political History and Elite Interaction: A Summary View, in: Culbert 1991, S. 311–345.

64 Vgl. McKillop 2004, S. 188ff. Zahlreiche Belege bietet der von Demarest, Rice und Rice 2004 herausgegebene Band über „Terminal Classic": S. 76ff., 98ff., 102ff., 137, 365, 551.

65 Mehr die politische Seite betonen Demarest/Rice/Rice 2004a, S. 546. Der demografische Aspekt wird stärker herausgestellt von Webster 2012.

66 Neuere Überblicke und kritische Abwägungen bei Sharer/Traxler 2006, S. 505ff.; Houston/Inomata 2009, S. 288ff.; Patricia A. McAnany und Tomás Gallareta Negrón: Bellicose Rulers and Climatological Peril? In: Patricia A. McAnany und Norman Yoffee (Hrsg.): Questioning Collapse: Human Resilience, Ecological Vulnerability, and the Aftermath of Empire, Cambridge etc. 2010, S. 142–175; Webster 2012.

67 Vgl. etwa Joel W. Palka: Reconstructing Classic Maya Socioeconomic Differentiation and the Collapse at Dos Pilas, Peten, Guatemala, in: AM 8, 1997, S. 293–306; Demarest 2009, S. 260. Zusammenfassend zu den unterschiedlichen regionalen Verläufen: Demarest/Rice/Rice 2004a, S. 571; James J. Aimers: What Maya Collapse? Terminal Classic Variation in the Maya Lowlands, in: JAR 15, 2007, S. 329–377.

68 Vgl. Arthur A. Demarest: The Vanderbilt Petexbatun Regional Archaeological Project 1989–1994: Overview, History, and Major Results of a Multidisciplinary Study of the Classic Maya Collapse, in: AM 8, 1997, S. 209–227.

69 Vgl. Anthony P. Andrews, E. Wyllys Andrews, Fernando Robles Castellanos: The Nort hern Maya Collapse and Its Aftermath, in: AM 14, 2003, S. 151–156. Zum Konzept der „postklassischen Kultur" vgl. Arlen F. Chase und Prudence M. Rice (Hrsg.): The Lowland Maya Postclassic, Austin 1985; Gordon R. Willey: The Postclassic of the Maya Lowlands: A Preliminary Overview, in: Sabloff/Andrews 1986, S. 17–52; E. Wyllys Andrews und Jeremy A. Sabloff: Classic to Postclassic: A Summary Discussion, ebd., S. 433–456; John W. Fox: Maya Postclassic State Formation, Cambridge 1987.

70 Vgl. Marcus 1993, S. 167ff.; dies.: The Peaks and Valleys of Ancient States. An Extension of the Dynamic Model, in: Gary M. Feinman und Joyce Marcus (Hrsg.) 1998: Archaic States, Santa Fe, S. 59–94.

71 So die Überlegung von T. Kam Manahan: The Way Things Fall Apart: Social Organization and the Classic Maya Collapse of Copan, in: AM 15, 2004, S. 107–125, 108.

72 Zu der von den Maya praktizierten Entwaldung und ihren langfristigen Folgen für die Klimaveränderung vgl. Shaw 2003. Zur Abwägung sozialer und ökologischer Faktoren vgl. William J. Folan u.a.: Social and Environmental Factors in the Classic Maya Collapse, in: Wolfgang Lutz u.a. (Hrsg.): Population, Development, and Environment on the Yucatán Peninsula: From Ancient Maya to 2030, Laxenburg 2000, S. 2–32. Zu sehr heruntergespielt wird der Umwelteinfluss dagegen bei Demarest 2009.

73 Gegenstand des Austauschs war vor allem der für den Alltagsbedarf unentbehrliche Obsidian, der nur an wenigen Orten Mesoamerikas vorkam: bei Otumba im östlichen Tal von Teotihuacan, in Hidalgo, Michoacan, Veracruz und Guatemala: vgl. Grove 2000, S. 131. Zum Handel damit Jane W. Pires-Ferreira: Obsidian Exchange Networks in Formative Mesoamerica, in: Browman 1978, S. 49–78; Grove/Gillespie 1992, S. 20ff.; Rosenswig 2010.

74 Vgl. Jane W. Pires-Ferreira: Shell Exchange Networks in Formative Mesoamerica, in: Browman 1978, S. 79–100; Neff 2011, S. 114ff.

75 Vgl. Kenneth G. Hirth: Interregional Trade and the Formation of Prehistoric Gateway Communities, in: AA 43, 1978, S. 35–45.

76 Vgl. Marcus C. Winter: Exchange in Formative Highland Oaxaca, in: Hirth 1984, S. 179–214, 184ff.; Jason P. De León u.a.: Exploring Formative Period Obsidian Blade Trade: Three Distribution Models, in: AM 20, 2009, S. 113–128, 120ff.

77 Marcus/Flannery 2000, S. 381ff.; vgl. auch Redmond/Spencer 2008, S. 239. Als möglicher Kandidat für einen königlichen Palast gilt ein Gebäude auf der nördlichen Plattform: vgl. Ernesto González Licón: Royal Palaces and Painted Tombs: State and Society in the Valley of Oaxaca, in: Susan Toby Evans und Joanne Pillsbury (Hrsg.): Palaces of the Ancient New World, Dumbarton Oaks, Washington, D. C. 2004, S. 83–111, 95f. Zur Lokalisierung der Herrscherresidenzen vgl. auch Winter 2011, S. 404ff. mit der Hypothese, es könne sich um zwei Paläste gehandelt haben, die unterschiedliche Funktionen erfüllten. Das würde in Richtung eines Prestigegüter-Systems weisen.

78 Vgl. Heather S. Orr: Procession Rituals and Shrine Sites: The Politics of Sacred Space in the Late Formative Valley of Oaxaca, in: Rex Koontz u.a. (Hrsg.): Landscape and Power in Ancient Mesoamerica, Boulder 2001, S. 55–79; Joyce 2010, S. 131; Winter 2011, S. 407.

79 Blanton u.a. 1999, S. 41. In einem anderen Beitrag eines Mitautors des zitierten Bandes liest sich dies allerdings differenzierter: Korporierte Verwandtschaftsgruppen könnten wohl in frühen Phasen der Sesshaftigkeit eine Rolle gespielt und vielleicht auch noch auf lokaler Ebene die Staatsgründung überdauert haben, hätten jedoch in der Zeit danach nicht viele Spuren hinterlassen: vgl. Stephen A. Kowalewski:

Internal Subdivisions of Communities in the Prehispanic Valley of Oaxaca, in: Brumfiel/Fox 1994, S. 127–137, 135.

80 Vgl. Elsa M. Redmond und Charles S. Spencer: From Raiding to Conquest. Warfare Strategies and Early State Development in Oaxaca, Mexico, in: Elizabeth N. Arkush und Mark W. Allen (Hrsg.): The Archaeology of Warfare. Prehistories of Raiding and Conquest, Gainesville 2006, S. 336–393; Redmond/Spencer 2008, S. 242f.; R. Jason Sherman u.a.: Expansionary Dynamics of the Nascent Monte Albán State, in: JAA 29, 2010, S. 278–301; Elson 2012, S. 237.

81 So scheint etwa entgegen der Annahme von Marcus und Flannery San José Mogote keineswegs aufgegeben worden zu sein, sondern parallel zu Monte Albán I und II weiterbestanden zu haben: vgl. Winter 2011, S. 397, 399f. Für das zum Oaxaca-Tal gehörende Valle Grande vgl. Spencer/Redmond 2004, S. 179ff.; Redmond/Spencer 2008, die im 25 km südlich von Monte Albán gelegenen El Palenque einen Palast und einen Tempel ausgegraben haben, den sie als Zentrum eines sekundären Staates einstufen. Für die westlich von Oaxaca gelegene Mixteca Alta vgl. Andrew K. Balkansky: Urbanism and Early State Formation in the Huamelulpan Valley of Southern Mexico, in: LAA 9, 1998, S. 37–67; ders.u.a.: Archaeological Survey in the Mixteca Alta of Oaxaca, Mexico, in: JFA 27, 2000, S. 365–389; Monte Negro and the Urban Revolution in Oaxaca, Mexico, in: LAA 15, 2004, S. 33–60. Auch für die Anfänge von Teotihuacan sind solche zumeist religiös gestützten Allianzsysteme postuliert worden: vgl. Angulo 2007 sowie weiter unten.

82 Vgl. Flannery/Marcus 1983, S. 79ff.; Charles S. Spencer: The Cuicatlán Cañada and Monte Albán: A Study of Primary State Formation, New York 1982, S. 243ff.; Elsa M. Redmond: A fuego y sangre: Early Zapotec Imperialism in the Cuicatlán Cañada, Oaxaca, Ann Arbor 1983, S. 170ff.; Andrew K. Balkansky: The Sola Valley and the Monte Albán State. A Study of Zapotec Imperial Expansion, Ann Arbor 2002, S. 84ff.; Gary M. Feinman und Linda M. Nicholas: At the Margins of the Monte Albán State: Settlement Patterns in the Ejutla Valley, Oaxaca, Mexico, in: LAA 1, 1990, S. 216–246; Pre-Hispanic Interregional Interaction in Southern Mexico: The Valley of Oaxaca and the Ejutla Valley, in: Edward M. Schortman und Patricia A. Urban (Hrsg.): Resources, Power, and Interregional Interaction, New York 1992, S. 75–116; Shell-Ornament Production in Ejutla: Implications for Highland-Coastal Interaction in Ancient Oaxaca, in: AM 4, 1993, S. 103–119; Redmond/Spencer 2008, S. 257.

83 Vgl. Joyce 2010, S. 134. Zum religiösen Weltbild und speziell zur („animatistischen“) Vorstellung von der Lebenskraft vgl. auch ebd., S. 58. Ferner Joyce Marcus: Zapotec Chiefdoms and the Nature of Formative Religions, in: Sharer/Grove 1989, S. 148–197, 150ff.; Marcus/Flannery 1994 , S. 57ff. Die Ahnenverehrung deutet allerdings auch hier, wie im Falle der Maya, auf eine Kopräsenz animistischer und analogischer Identifikationsmuster hin.

84 Vgl. Joyce 2010, S. 217ff. In diesem Sinne auch, wenngleich mit anderen, vor allem ökologischen und demografischen Argumenten William Sanders

und Deborah L. Nichols: Ecological Theory and Cultural Evolution in the Valley of Oaxaca, in: CA 29, 1988, S. 33–80, 51f.

85 Vgl. Grove 2000, S. 148f.; Angulo 2007, S. 90ff. Die rituelle Integration vollzog sich nach Angulo im Rahmen einer für Zentralmexiko typischen „Drei-Tempel-Struktur", die eine Plaza umschloss. Häufig gab es auch einen zentralen Altar, der ein miniaturisiertes Modell des nahegelegenen Popocatépetl darstellte. Diese Struktur ist auch in Teotihuacan noch gut erkennbar: vgl. ebd., S. 94ff.

86 Vgl. Sanders 1981, S. 172ff.; Cowgill 1997, S. 154f.; Angulo 2007, S. 94f. Teotihuacan erfüllte damit die für den Typus der archaischen Stadt erforderlichen Kriterien: vgl. meine Studie „Die archaische Stadt", in: Stefan Breuer: Max Webers tragische Soziologie, Tübingen 2006, S. 168–184.

87 Vgl. Deborah L. Nichols, Michael W. Spence, Mark D. Borland: Watering the Fields of Teotihuacan: Early Irrigation at the Ancient City, in: AM 2, 1991, S. 119–129.

88 Vgl. Cowgill 1992, S. 94; ders.: Origins and Development of Urbanism, in: ARA 33, 2004, S. 525–549, 533, damit die älteren Schätzungen von Millon, Sanders u.a. nach unten korrigierend, die noch von 100–125.000, möglicherweise sogar 150–200.000 ausgingen: vgl. Millon 1981, S. 208.

89 Zur Sonnenpyramide vgl. Cowgill 2000, S. 262; zur Mondpyramide Saburo Sugiyama und Rubén Cabrera Castro: The Moon Pyramid Project and the Teotihuacan State Polity, in: AM 18, 2007, S. 109–125; zur Pyramide der Gefiederten Schlange Alfredo López Austin, Leonardo López Luján und Saburo Sugiyama: The Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan: Its Possible Ideological Significance, in: AM 2, 1991, S. 93–105; Sugiyama 2005, S. 18ff.; Cowgill 2008, S. 962.

90 Vgl. Robert S. Santley: Obsidian Exchange, Economic Stratification, and the Evolution of Complex Society in the Basin of Mexico, in: Hirth 1984, S. 43–86, 80; Michael W. Spence: Craft Production and Polity in Early Teotihuacan, ebd., S. 87–110; David M. Carballo: Implements of State Power. Weaponry and Martially Themed Obsidian Production Near the Moon Pyramid, Teotihuacan, in: AM 18, 2007, S. 173–190.

91 Vgl. Cowgill 1992, S. 110f.; Headrick 2007, S. 49f., 93. Unklar ist allerdings, wie diese Verwandtschaftsgruppen strukturiert waren. Kurtz/Nunley 1993, S. 768, haben cognatische Muster ausgemacht, andere sprechen von Patrilinearität: Sugiyama 2005, S. 2. Einigermaßen deutlich ist nur die Tendenz zur Statusdifferenzierung – ob nach ständischen oder ökonomi schen Kriterien muss hier offenbleiben: vgl. Rebecca Storey: Residential Compound Organization and the Evolution of the Teotihuacan State, in: AM 2, 1991, S. 107–118.

92 Vgl. William T. Sanders und Robert S. Santley: A Tale of Three Cities: Energetics and Urbanization in Prehispanic Central Mexico, in: Vogt/Leventhal 1983, S. 243–292, 268.

93 Vgl. Millon 1992, S. 396f.; Cowgill 1992, S. 113f.; ders. 1997, S. 152ff.; ders. 2000, S. 281; Richard Blanton u.a.: A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization, in: CA 37, 1996, S. 1–14, 9f.; Gary M. Feinman: Mesoamerican Political Complexity. The Corporate-Network

Dimension, in: Jonathan Haas (Hrsg.): From Leaders to Rulers, New York 2001, S. 151–175, 161ff.; Headrick 2007, S. 42, 90, 96.

94 Vgl. Linda Manzanilla: The Economic Organization of the Teotihuacan Priesthood: Hypotheses and Considerations, in: Berlo 1992, S. 321–338, 326ff., die als „homotaxiales“ Beispiel auf Tiwanaku verweist.

95 Vgl. Joyce Marcus: On the Nature of the Mesoamerican City, in: Vogt/Leventhal 1983, S. 195–242, 210f.; William T. Sanders und David Webster: The Mesoamerican Urban Tradition, in: AmAnthr 90, 1988, S. 521–546, 537.

96 Vgl. Millon 1992, S. 383, unter Bezugnahme auf die Kulthöhle, über deren Eingang die Sonnenpyramide errichtet wurde. Saburo Sugiyama hat den kanalisierten Rio San Juan als kosmische Achse gedeutet, die das zeremonielle Zentrum in zwei die Ober- und die Unterwelt symbolisierende Zonen teilte, von denen die obere (nördliche) mit der Geburt von Sonne und Mond assoziiert war, die untere (südliche) mit der Venus, die zugleich für die Gefiederte Schlange als den „creator of the calendric division and the extractor of the divine-temporal-destiny force“ stand, dessen Kopfschmuck darüber hinaus der „Cipactli“ zugeordnet war, einer weiteren „übernatürlichen und animistischen Kraft“, die den Anfang der Zeit symbolisierte (vgl. Saburo Sugiyama: Worldview Materialized in Teotihuacan, Mexico, in: LAA 4, 1993, S. 103–129, 121, 116).

97 Nach Descola beruht der Schamanismus auf der Fähigkeit der entsprechenden Experten zur „Metamorphose“, zum Wechsel der äußeren Gestalt bei gleichzeitiger Bewahrung der stabilen Identität der „Interiorität“. Der im alten Mexiko verbreitete Nagualismus teilt damit den Modus der Exteriorisierung, fasst diesen aber mehr als Fähigkeit des Zauberers auf, nach Belieben die Elemente seiner Person zu zerlegen und in andere Entitäten (insbesondere Tiere) zu verlagern. Vgl. Descola 2013, S. 310ff. Näher zum Nagualismus auch Alfredo López Austin: The Human Body and Ideology. Concepts of the Ancient Nahuas, Salt Lake City 1988, S. 37; Ursula Thiemer-Sachse: Nagualismus bei den Maya. Zu ethnografischen Details in einem Erlebnisbericht des 17. Jahrhunderts, in: EAZ 33, 1992, S. 45–51; Eveline Dürr: Zapotekische Alter-Ego Vorstellungen und Nagualismus in Oaxaca, Mexiko, in dies. und Stefan Seitz (Hrsg.): Religionsethnologische Beiträge zur Amerikanistik. FS Ulrich Köhler, Münster 1997, S. 83–103.

98 Zumindest ein Teil des zentralmexikanischen Pantheons wie auch die für die spätere Zeit typische Lehre von den kosmischen Zeitaltern scheinen in Teotihuacan, wenn nicht entstanden, so doch bereits wirkungsmächtig gewesen zu sein: vgl. Miguel León-Portilla: Die Religion im westlichen Mesoamerika, in: Hanns J. Prem und Ursula Dyckerhoff (Hrsg.): Das Alte Mexiko, München 1986, S. 237–258, 240f.; David M. Carballo: Effigy Vessels, Religious Integration, and the Origins of the Central Mexican Pantheon, in: AM 18, 2007, S. 53–67.

99 Vgl. Esther Pasztory: The Murals of Tepantitla, Teotihuacan, New York 1976, S. 161ff.; Janet C. Berlo: Icons and Ideologies at Teotihuacan: The Great Goddess Reconsidered, in dies. 1992, S. 129–168. Zum Geschlechterdualismus vgl. auch den knappen Überblick bei Karl Taube:

Teotihuacán: Religion and Deities, in: Toby Evans/Webster 2001, S. 731–734, 733.

100 Vgl. Cowgill 1997, S. 150; Zoltán Paulinyi: The „Great Goddess“ of Teotihuacan: Fiction or Reality? In: AM 17, 2006, S. 1–15.

101 Vgl. Cowgill 1997, S. 144f.; Christine D. White u.a.: Geographic Identities of the Sacrificial Victims from the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan: Implications for the Nature of State Power, in: LAA 13, 2002, S. 217–236; Sugiyama 2005, S. 220ff. Zum „Teotihuacan Jihad“ vgl. Headrick 2007, S. 124ff.

102 Vgl. Esther Pasztory: Artistic Traditions of the Middle Classic Period, in: dies. 1978, S. 108–142; Parsons 1978, S. 29.

103 Vgl. Lee A. Parsons und Barbara J. Price: Mesoamerican Trade and Its Role in the Emergence of Civilization, in: Robert F. Heizer und John A. Graham (Hrsg.): Observations on the Emergence of Civilisation in Mesoamerica, University of California, Archaeological Research Facility, Contrib. 11, 1971, S. 169–195, 181; Richard E. W. Adams: Prehistoric Mesoamerica, Boston 1977, S. 202; Blanton u.a. 1981, S. 142; Cowgill 2008, S. 970.

104 Vgl. Sarah C. Clayton: Measuring the Long Arm of the State: Teotihuacan’s Relations in the Basin of Mexico, in: AM 24, 2013, S. 87–105.

105 Vgl. Kenneth L. Brown: The Valley of Guatemala: A Highland Port of Trade, in: William T. Sanders und J. Michels (Hrsg.): Teotihuacan and Kaminaljuyú: A Study in Prehistoric Culture Contact, University Park 1977, S. 205–396. Browns Ergebnisse wurden durch neuere anatomische Untersuchungen bestätigt: vgl. Christine D. White u.a.: Testing the Nature of Teotihuacán Imperialism at Kaminaljuyú Using Phosphate Oxygen-Isotope Ratios, in: JAR 56, 2000, S. 535–558.

106 Vgl. Kenneth G. Hirth und Jorge V. Angulo: Early State Expansion in Central Mexico: Teotihuacan in Morelos, in: JFA 8, 1981, S. 135–150, 149.

107 Kajsa Ekholm und Jonathan Friedman: Towards a Global Anthropology, in: Léonard Blussé u.a. (Hrsg.): History and Underdevelopment. Essays on Underdevelopment and European Expansion in Asia and Africa, Leiden 1980, S. 61–76, 70.

108 Vgl. dazu die Beiträge in Richard A. Diehl und Janet C. Berlo (Hrsg.): Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan, A. D. 700–900, Washington, D. C. 1989.

109 Vgl. J. R. Alden: A Reconstruction of Toltec Period Political Units in the Valley of Mexico, in: Colin Renfrew und K. L. Cooke (Hrsg.): Transformations. Mathematical Approaches to Culture Change, New York 1979, S. 169–200; Kenneth G. Hirth: Archaeological Research at Xochicalco, Bd. 1: Ancient Urbanism at Xochicalco. The Evolution and Organization of a Pre-Hispanic Society, Salt Lake City 2000.

110 Vgl. Cowgill 2000, S. 295. Zu Tula vgl. Dan M. Healan (Hrsg.): Tula of the Toltecs: Excavations and Survey, Iowa City 1989; Alba Guadalupe Mastache, Robert H. Cobean und Dan M. Healan: Ancient Tollan. Tula and the Toltec Heartland, Boulder 2002.

111 Zum begrenzten agrarischen Potential Tulas vgl. Richard A. Diehl: Tula, London 1983, S. 161.

112 Vgl. Richard A. Diehl: Tula, in: HMAI-Suppl. I, 1981, S. 277–295, 290; Davies 1977, S. 312ff.; abweichend John P. Molloy: Dynasts and Revolutionists: Synthesis of Toltec Chronology and History, Ann Arbor 1984, S. 262ff.

113 Vgl. van Zantwijk 1985, S. 17; Smith 1996, S. 44ff. Die Bezeichnung „Azteken“ wurde wohl erst im 18. Jahrhundert eingeführt und wird seitdem als Sammelbegriff für die ethnisch und teilweise auch sprachlich uneinheitliche Bevölkerung des Beckens von Mexiko verwendet. Das ist sachlich nicht korrekt, doch würde dies für jede andere Bezeichnung, wie z.B. Mexica oder Tenochca ebenfalls gelten, da auf diese Weise nicht nur die Bevölkerungen der beiden Dreibundpartner unterschlagen würden, sondern auch die in Tenochtitlan lebenden Gruppen, die nicht den Mexica angehörten. Deshalb der Notbehelf. Vgl. Prem 2008, S. 182. Ausdrücke in aztekischer Sprache (Nahuatl) werden im Folgenden nach der zwar ebenfalls inkorrekten, aber weithin üblichen, auf Dehnungszeichen verzichtenden Schreibweise angegeben. Auch bei den Eigennamen wird die jeweils geläufigste Form verwendet.

114 In der Literatur wird meist ohne Differenzierung von „Stadtstaaten“ gesprochen: vgl. Warwick Bray: The City State in Central Mexico at the Time of the Spanish Conquest, in: Journal of Latin American Research 4, 1972, S. 161–185; Edward E. Calnek: The City-State in the Basin of Mexico: Late Pre-Hispanic Period, in: Richard Schaedel u.a. (Hrsg.): Urbanization in the Americas from Its Beginnings to the Present, The Hague 1978, S. 463–470, 466f.; Patterns of Empire Formation in the Valley of Mexico, Late Postclassic Period, 1200–1521, in: Collier/Rosaldo /Wirth 1982 , S. 43–62, 44ff.; Licate 1980, S. 36f. Das muss hier offen bleiben.

115 Vgl. Wolfgang Trautmann: Untersuchungen zur indianischen Siedlungs- und Territorialgeschichte im Becken von Mexico bis zur frühen Kolonialzeit, Hamburg 1968, S. 41ff.

116 Vgl. Edward E. Calnek: The Internal Structure of Tenochtitlan, in: Eric Wolf (Hrsg.): The Valley of Mexico: Studies in Prehispanic Economy and Society, Albuquerque 1976, S. 287–302, 288.

117 Vgl. Rounds 1979, S. 81; Brumfiel 1983, S. 273f.; Prem 2008, S. 43; Riese 2011, S. 154.

118 Vgl. Smith 1996, S. 60. Diese Schätzung erscheint plausibler als andere, wesentlich höhere, die von 15–20 Millionen ausgehen: Licate 1980, S. 27; van Zantwijk 1985, S. 285.

119 Vgl. dazu auch Cecelia F. Klein: The Ideology of Autosacrifice at the Templo Mayor, in: Boone 1987, S. 293–370.

120 Vgl. Tzvetan Todorov: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt am Main 1985, S. 174.

121 Vgl. Donald V. Kurtz: Peripheral and Transitional Markets: The Aztec Case, in: AE 14, 1974, S. 685–705; Blanton u.a. 1981, S. 162; Berdan 1982, S. 41f.; Hassig 1985, S. 110ff., 127ff.; Smith 1996, S. 114ff. Siehe dazu aber auch die Einschränkungen von Prem 2008, S. 217f., der gegenüber Autoren, die das Marktwesen als hoch entwickelt beschreiben, den Vorbehalt geltend macht, dass nicht immer klar „zwischen Marktplätzen, Handelsaktivitäten und abstraktem Marktprinzip unterschieden wird“.

122 Vgl. Blanton 1996, S. 82. Blanton spricht von einer Symbiose zwischen Handwerkern, Kaufleuten und der politischen Elite und sieht darin eine wesentliche Triebkraft der Expansion: ebd., S. 83.

123 Vgl. Charles Gibson: The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico 1519–1810, Stanford 1964, S. 263; Offner 1983, S. 139; Dyckerhoff/Prem 1978, S. 211.

124 Vgl. Dyckerhoff/Prem 1978, S. 191ff. Genaue Angaben über den Umfang dieses ‚privaten' Territoriums, für welches weder die Bearbeiter noch die Besitzer Abgaben an den Staat zu entrichten hatten, liegen nicht vor, doch dürfte es beträchtliche Ausmaße erreicht haben: Am Vorabend der spanischen Eroberung betrug der Anteil der *mayeque* an der Gesamtbevölkerung des aztekischen Staates immerhin rund ein Drittel: vgl. Katz 1975, S. 416; van Zantwijk 1985, S. 271. Ausführlich zur Sozialstruktur: Patricia Zuckerhut: Macht – Autorität – Herrschaft. Produktionsverhältnisse im alten Mexiko, Frankfurt am Main etc. 2000, S. 206ff., 309ff.

125 Zur bilinearen Verwandtschaftsrechnung vgl. Berdan 1982, S. 66ff.; zur Aufwertung der Matrilinie Rudolf van Zantwijk: Factional Divisions within the Aztec (Colhua) Royal Family, in: Brumfiel/Fox 1994, S. 103–110, 105.

126 Vgl. David Carrasco: Give me Some Skin: The Charisma of the Aztec Warrior, in: History of Religion 35, 1995, S. 1–26; Riese 2011, S. 302.

127 Vgl. Frederic Hicks: Rotational Labor and Urban Development in Prehispanic Tetzcoco, in: Herbert R. Harvey und Hanns J. Prem (Hrsg.) 1984: Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century, Albuquerque 1984, S. 147–174, 158; Katz 1975, S. 374; Berdan 1982, S. 88ff.; van Zantwijk 1985, S. 142f.; Smith 1996, S. 163.

128 Vgl. Holt 1979, S. 377ff.; Licate 1980, S. 42f.; Susan Toby Evans: Aztec-Period Political Organization in the Teotihuacan Valley – Otumba as a City-State, in: AM 12, 2001, S. 89–100, 93.

129 Vgl. Nigel Davies: The Military Organization of the Aztec Empire, in: Thomas A. Lee und Carlos Navarrete (Hrsg.): Mesoamerican Communication Routes and Cultural Contacts, Provo, 1978, S. 223–230, 224; Hassig 1988, S. 53; Riese 2011, S. 142f.

130 Burr Cartwright Brundage: Two Earths, Two Heavens: An Essay Contrasting the Aztecs and Incas, Albuquerque 1975, S. 75.

131 Vgl. Jerome A. Offner: On the Inapplicability of ‚Oriental Despotism' and the ‚Asiatic Mode of Production' to the Aztecs of Texcoco, in: AA 46, 1981, S. 43–61.

132 Vgl. Frederic Hicks: Alliance and Intervention in Aztec Imperial Expansion, in: Brumfiel/Fox 1994 ,S. 111–116.

133 Vgl. Christopher P. Garraty und Michael A. Ohnersorgen: Negotiating the Imperial Landscape: The Geopolitics of Aztec Control in the Outer Provinces of the Empire, in: Brenda J. Bowser und Maria Nieves Zedeño (Hrsg.): The Archaeology of Meaningful Places, Salt Lake City 2009, S. 107–131; Michael A. Ohnersorgen und Marcie L. Venter: Aztec Boundary Interactions, in: Deborah L. Nichols und Christopher A. Pool (Hrsg.): The Oxford Handbook of Mesoamerican Archaeology, Oxford 2012, S. 525–535; Marcie L. Venter: A Reassessment of the Extent of the

Eastern Aztec Empire in the Mesoamerican Gulf Lowlands, in: AM 23, 2012, S. 235–250.

134 Katz 1975, S. 356; ähnlich Robert McCormick Adams: The Evolution of Urban Society, Chicago 1965, S. 153; Conrad/Demarest 1984, S. 53. Am Begriff des Imperiums halten dagegen fest: Smith 1996, S. 173ff.; ders. und L. Montiel: The Archaeological Study of Empires and Imperialism in Prehispanic Central Mexico, in: JAA 20, 2001, S. 245–284; ders. und Katharina J. Schreiber: New World States and Empires: Politics, Religion, and Urbanism, in: JAR 14, 2006, S. 1–52.

135 Vgl. Frederic Hicks: Subject States and Tribute Provinces: The Aztec Empire in the Northern Valley of Mexico, in: AM 3, 1992, S. 1–10, 7. Wie Hicks außerdem zu zeigen vermag, waren abhängige Staaten und tributpflichtige Provinzen nicht identisch, sondern bildeten separate Hierarchien, die beträchtliche Überschneidungen aufwiesen. Vgl. das komplizierte Schaubild auf S. 3 sowie die Unterscheidung zwischen „tributären" und „strategischen Provinzen" bei Berdan und Smith, in: Berdan u.a. 1996, 7, S. 115ff., 137ff. Auf der Basis dieser Differenzierung haben die Autoren die lange Zeit maßgebende Karte des aztekischen Machtbereichs von Robert H. Barlow durch eine neue Ansicht ersetzt, die sie nicht zu Unrecht mit einem Schweizer Käse vergleichen: vgl. ebd., S. 111f.

136 Vgl. Offner 1983, S. 88ff.; Hjœrdis Nielsen: The 2:2:1 Tribute Distribution in the Triple Alliance, in: AM 7, 1996, S. 207–214.

137 Vgl. Riese 2011, S. 146f. Zur Grenzsicherung gegenüber den Tarasken vgl. Jan Silverstein: Aztec Imperialism at Oztuma, Guerrero, in: AM 12, 2001, S. 31–48.

138 Vgl. Anawalt 1980, S. 40; Nigel Davies: Die Azteken: Meister der Staatskunst, Schöpfer hoher Kultur, Düsseldorf etc. 1974, S. 142f.

139 Vgl. Michael E. Smith: The Role of Social Stratification in the Aztec Empire: A View from the Provinces, in: AmAnthr 88, 1986, S. 70–91, 75; Richard F. Townsend: Coronation at Tenochtitlan, in: Boone 1987, S. 371–410, 404f.

140 Vgl. Carol Smith: Exchange Systems and the Spatial Distribution of Elites. The Organization of Stratification in Agrarian Societies, in dies. (Hrsg.): Regional Analysis, 2 Bde., New York 1976, Bd. 2, S. 309–374, 312.

141 Vgl. Thorstein Veblen: Theorie der feinen Leute, München 1981, S. 67ff.; Norbert Elias: Die höfische Gesellschaft, Neuwied 1975[2], S. 103ff.

142 Vgl. Hassig 1985, S. 103ff.; Frances Berdan: The Economics of Aztec Luxury Trade and Tribute, in: Boone 1987, S. 161–184.

143 Vgl. Richard E. Blanton und Gary M. Feinman: The Mesoamerican World-System, in: AmAnthr 86, 1984, S. 673–682, 677. Zur Debatte über Mesoamerika als Weltsystem, auf die hier nicht eingegangen werden kann, vgl. Michael E. Smith: The Aztec Empire and the Mesoamerican World System, in: Alcock u.a. 2001, S. 128–154; Michael E. Smith und Frances F. Berdan: The Postclassic Mesoamerican World System, in: CA 41, 2000, S. 283–286.

144 Vgl. Smith 1996, S. 182ff.; Helen P. Pollard: A Model of the Emergence of the Tarascan State, in: AM 19, 2008, S. 217–230; David L. Haskell: The Cultural Logic of Hierarchy in the Tarascan State, ebd., S. 231–241.

4. China

Umweltbedingungen

Weltsystemtheoretiker, die sich mit einem vagen Begriff von System begnügen, konstatieren für die Alte Welt im Unterschied zur Neuen die Existenz eines einzigen Weltsystems, welches seit 2500 oder mindestens 1500 v. Chr. ganz Eurasien und Afrika umfasst habe.[1] Was jedoch mit Blick auf den Nahen Osten und vielleicht noch Indien wenigstens einen schwachen Schein von Plausibilität besitzen mag, entfällt für China vollständig. Auch wenn dieses Land dank seiner Beziehungen zu den Völkerschaften Zentralasiens niemals von der übrigen Welt isoliert war, waren diese Beziehungen doch viel zu fragil und intermittierend, als dass sich daraus diejenigen Formen von Interdependenz hätten entwickeln können, die für die Inkorporation in ein Weltsystem erforderlich sind. Umso bemerkenswerter ist, dass sich auch hier Entwicklungssequenzen beobachten lassen, die vielfältige Parallelen zu denjenigen des Nahen Ostens oder der Neuen Welt aufweisen.

Als Großraum ist China durch die Wüsten im Norden, die Hochgebirge im Westen und das Meer im Osten so deutlich abgegrenzt wie etwa Mesoamerika oder Peru und insofern ein weiterer Kandidat für Carneiros These eines Zusammenhangs zwischen umweltbedingter

Abgegrenztheit und Staatsentstehung. Über die Erklärungskraft dieser These ist damit allerdings noch nichts entschieden, besteht doch die Möglichkeit, dass sich staatliche Organisationsformen in China an mehreren Stellen unabhängig voneinander und eo ipso unter verschiedenen Umweltbedingungen herausgebildet haben. Während die ältere Forschung noch von einer einzigen Wurzel der chinesischen Kultur ausging, die im Becken des Huanghe, dem sogenannten ‚Großen Knie' lokalisiert wurde (Ho 1975, S. 45, 166, 283, 368), ist dies angesichts der raschen Fortschritte der Archäologie in den vergangenen Jahrzehnten nicht mehr haltbar. Man weiß heute, dass die vermeintliche Kernregion (*nuclear area*) nur eine unter mehreren war und dass sich analoge Entwicklungen auch an anderen Orten vollzogen: in der Nordöstlichen Tiefebene, deren südlicher Teil von Mayke Wagner (2006) detailliert untersucht worden ist, in Shandong, am mittleren und unteren Yangzi oder in den Küstenregionen von Fujian und Lingnan, um nur einige zu nennen.[2] Der jüngste Überblick über den archäologischen Forschungsstand weist für das Neolithikum neben der Yangshao-Kultur, auf die sich lange Zeit die Aufmerksamkeit konzentrierte, 16 weitere, über das ganze Gebiet des heutigen China verteilte Regionalkulturen auf (Liu/Chen 2012, S. 170f.). Da wir jedoch nach wie vor nur für die nordchinesischen Regionen über genügend Informationen verfügen, um Sequenzen über eine längere Periode zu konstruieren, ist es nicht möglich, den anderen Kulturen die Aufmerksamkeit zu widmen, die ihnen eigentlich gebührt. Die zukünftige Forschung mag jedoch sehr wohl zeigen, dass sich ähnliche Sequenzen auch in ihnen vollzogen.

Von der modernen Regionalforschung wird Nordchina in zwei Regionen unterteilt.[3] Die sogenannte Nordregion umfasst die heutige Provinz Shandong und Teile von Jiangsu, Anhui und Zhili und ist physiografisch vor allem

durch die beckenartige Ebene des Huanghe bestimmt. Die Nordwestregion erstreckt sich über die Provinzen Shaanxi und Gansu sowie über Teile von Shanxi und Henan und lässt sich als semiarides Bergland charakterisieren. In beiden Regionen unterliegt die Nutzbarkeit der Böden erheblichen Beschränkungen. In der Nordregion verursacht der Huanghe immer wieder Überschwemmungen, da der Fluss eine einzigartig hohe Menge von Treibsand mit sich führt. Durch deren Ablagerung erhöht sich das Flussbett, sodass es immer wieder zu abrupten Änderungen des Flussverlaufs kommt. Im Unterschied dazu ist in der Nordwestregion eher der Wassermangel das Hauptproblem. Zwar reicht der durchschnittliche Jahresniederschlag von 250–500 mm für eine landwirtschaftliche Nutzung aus, doch sind die Erträge durch eine ungleichmäßige jahreszeitliche Verteilung gefährdet. Der meiste Niederschlag erfolgt im Sommer und verdunstet rasch wegen der extremen Hitze, während im Winter und Frühjahr Feuchtigkeit fehlt. Winterliche Staubstürme und starke Spätfröste erschweren die Bebauung ebenso sehr wie sommerliche Starkregen, die zu gefährlicher Rinnenerosion führen.[4]

Ein unschätzbarer Vorteil der Nordwestregion ist jedoch der gewaltige Lössgürtel, der ein Areal von mehr als 300.000 km^2 bedeckt und an manchen Stellen bis zu 100 m mächtig ist. Löss ist ein aus Trocken- oder Kältewüsten verwehtes kalkhaltiges Sediment, das sich durch Verwitterung an der Oberfläche zu Lösslehm umbildet und sehr leicht zu bearbeiten ist. Wegen der geringen Niederschläge ist er in Nordwestchina äußerst salz- und mineralreich, sodass er ohne Düngung gute Ernten hervorbringt – beides Faktoren, die es den frühen neolithischen Gemeinden mit ihren einfachen Werkzeugen außerordentlich erleichterten, zur sesshaften Landwirtschaft überzugehen (Ho 1975, S. 48f.). Künstliche

Bewässerung wie im Vorderen Orient war dabei nicht erforderlich, und auch die Überschwemmungskontrolle, die später vor allem für die Siedlungen am Unterlauf des Huanghe essenziell war, war hier entbehrlich, da die ersten Siedler die höher gelegenen Terrassen an den Flussufern nutzen konnten. Größere Bewässerungssysteme in Form von Kanälen oder Deichen wurden anscheinend nicht vor der *Zhànguó*-Periode (s.u.) errichtet und erlangten wohl überhaupt erst unter dem Imperium die Bedeutung, die ihnen nach der Theorie der ‚hydraulischen Gesellschaft' (Wittfogel) von Anfang an zukommen müsste.[5]

Auch hinsichtlich der regionalen Verteilung wichtiger Rohstoffe befand sich Nordchina in einer relativ günstigen Situation. Es gab, anders als etwa in Mesopotamien, keinen Mangel an Bauhölzern oder Steinen. Salz wurde in den Küstengebieten gewonnen, und Kupfer und Zinn, die für die in der zweiten Hälffte des 3. Jahrtausends einsetzende Bronzemetallurgie benötigt wurden, fanden sich in ausreichender Menge, auch wenn die meisten Zinnvorkommen südlich des Yangzi lagen (Liu/Chen 2003, S. 39). Nach Ho standen den Bronzezentren der Shangzeit 23 Kupfer- und 11 Zinnminen in einem Radius von 300 km zur Verfügung (Ho 1975, S. 185). Diese günstige Verteilung dürfte zu einem nicht geringen Maße dazu beigetragen haben, der chinesischen Zivilisation jene Geschlossenheit und Autarkie zu verleihen, durch die sie sich von den vielen anderen archaischen Zivilisationen, insbesondere von Mesopotamien, unterscheidet (Liu/Chen 2012, S. 396).



Karte 6: China

Der Aufstieg des charismatischen Königtums

Anfänge landwirtschaftlicher Produktion und sesshafter Lebensweisen sind in China seit etwa 9000/8000 v. Chr. belegt.[6] Genauer faßbar sind allerdings erst die Kulturen des Mittleren und Späten Neolithikums, die unter der Bezeichnung Yangshao- und Longshan-Kultur geführt werden. Die Yangshao-Kultur (ca. 5000–3000) ist nach einem Dorf im westlichen Henan benannt.[7] Sie erstreckt sich über die Provinzen Shaanxi, Shanxi und Henan, mit den meisten Fundstätten (ca. 2000) in Shaanxi. Die Träger dieser Kultur oder besser Kulturen, deren Gemeinsamkeiten sich in einer bemalten Keramik erschöpften, jedoch im Stil wie in den verwendeten Motiven wenig Übereinstimmung aufwiesen (Wagner 2006, S. 12), lebten in unbefestigten Dörfern von anfangs 5 bis 6, später 40 bis 90 ha. Die Häuser waren halb unterirdisch und gruppierten sich um ein Langhaus, das vermutlich gemeinschaftlichen Zwecken diente. Die ganze Anlage deutet darauf hin, dass Lineage- und Klanstrukturen auf patrilokaler Basis das dominierende Organisationsprinzip waren. Ob es sich noch um egalitäre Verbände oder bereits um *rank societies* handelte, ist auf der Basis der archäologischen Funde schwer zu entscheiden. Chang hat aus den in der Keramik überwiegenden Motiven, den Hinweisen auf kollektive Fruchtbarkeitsrituale und dem Fehlen einer symbolischen Orientierung auf privilegierte Personen den Schluss gezogen, dass die interne Status- und Rollendifferenzierung noch nicht sehr entwickelt war (Chang 1976, S. 28; ferner Wheatley 1971, S. 25; Ho 1975, S. 269ff.; An Zhimin 1980, S. 38f.). Andere haben in den Begräbnispraktiken seit der Mittleren Yangshao-Zeit indes eine zunehmende Ungleichheit zwischen den

Geschlechtern registriert und in einzelnen Regionen bereits Ansätze in Richtung eines einfachen Häuptlingstums ausgemacht (Liu 2004, S. 133ff., 189f.).

Die Longshan-Kultur, deren Fundstätten sich über ein Gebiet erstrecken, das von Shandong im Osten bis Shaanxi im Westen reichte, war keine evolutionäre Fortentwicklung der Yangshao-Kultur, wie verschiedentlich angenommen wurde.[8] Wie im Falle ihres Vorgängers handelte es sich weniger um eine Kultur im archäologischen Sinne als vielmehr um einen Zeitabschnitt: den Zeitraum zwischen ca. 3000 und 2000, in dem sich die chinesische Zivilisation aus einem Ensemble von Sequenzen herausbildete, die sich ganz unabhängig voneinander entfalteten und vermutlich bis auf die Qingliangang-Kultur im 5. und 4. Jahrtausend zurückgehen.[9] Nachdem die verschiedenen Lokalkulturen einmal in Kontakt gekommen waren, folgte eine längere Phase der Interaktion und Interpenetration, in deren Verlauf sich die typischen Merkmale der Longshan-Periode weithin durchsetzten (Chang 1986, S. 235). Im Lauf des 3. Jahrtausends jedenfalls gaben die Dörfer in Shaanxi und Henan den Yangshao-Stil auf und übernahmen die wichtigsten Elemente der Longshan-Kultur. Für die zweite Hälfte des 3. Jahrtausends kann man deshalb von einem Longshan-Horizont sprechen, der ganz Nordchina umfasste (Chang 1983a, S. 513; An Zhimin 1980, S. 39ff.).

Verglichen mit den Yangshao-Siedlungen waren die Dörfer erheblich größer und mit Wällen aus gestampftem Lehm befestigt, was auf häufige bewaffnete Konflikte schließen lässt (Liu 2004, S. 30). Die interne Spezialisierung, sowohl im Hinblick auf die Produktion von Gütern des Alltagsbedarfs als auch von Statusgütern wie Jadeobjekten, war ausgeprägt, und es gibt Hinweise, dass auch die religiöse und politische Struktur klarere Konturen hatte (Ahnenkult, „full-time rulers“). Unterschiedliche Grabbeigaben lassen darüber hinaus auf eine deutliche

Statushierarchie schließen.[10] Orte wie Taosi, die größte neolithische Fundstätte im Huanghe-Tal, weisen einen Palast und Eliteresidenzen aus, deren Bau einen beachtlichen Arbeitsaufwand erfordert haben muss (Liu 2004, S. 109ff.). Dass es sich bereits um eine stratifizierte Gesellschaftsordnung handelte, wie Paul Wheatley meinte, oder gar um frühe Stadtstaaten, wie andere annehmen,[11] entbehrt allerdings der Beweiskraft, sind unterschiedliche Begräbnispraktiken, kollektive Arbeiten und selbst Siedlungshierarchien doch auch mit dem Typus des Häuptlingstums vereinbar.[12] Zutreffender dürfte die Ansicht von K. C. Chang sein, derzufolge die Bezeichnung Longshan für eine intermediäre Stufe zwischen den einfachen Dorfgesellschaften des Yangshao-Typs und den archaischen Staaten der Sandai-Periode steht. Die von Chang gewählte Bezeichnung „level of intervillage aggregates“ entspricht weitgehend den Kriterien, die Service oder Carneiro für die Stufe des Häuptlingstums angeben (Chang 1983a, S. 513). Das wird auch von einer neueren Untersuchung bestätigt, die für die Longshan-Periode von einfachen bis komplexen Häuptlingstümern (z.B. Taosi) ausgeht und darüber hinaus Zyklen von Entwicklung und Niedergang ausmacht, wie sie generell für Häuptlingstümer typisch sind.[13]

Auf dieser Grundlage vollzog sich im 2. Jahrtausend der Übergang von tribalen Mustern zum charismatischen Staat.[14] In der chinesischen Annalistik erscheint dieser Übergang und die anschließende Periode als *Sandai*-Epoche, als Epoche der Drei Dynastien, von denen angenommen wird, dass sie sich in der Herrschaft abgewechselt hätten: den Anfang hätten die Xia gemacht (ca. 2070–1600 v. Chr.), deren Residenz in Erlitou im westlichen Henan gelegen habe; ihnen seien die Shang gefolgt (ca. 1600–1046) und diesen endlich die Westlichen Zhou (1046–771 v. Chr.).[15] Dieses Sukzessionsmodell, das

wiederum in enger Verbindung mit der Theorie steht, dass die chinesische Zivilisation aus einem einzigen *centrum ab quem* entsprungen sei, ist jedoch zunehmend auf Kritik gestoßen. Wenn die Xia-Dynastie nicht überhaupt für ein mythologisches Konstrukt gehalten wird,[16] so gilt doch zumindest die Identifizierung ihrer Hauptstadt mit Erlitou als ungesichert (Thorp 2006, S. 61). Immerhin liegen zwischen der legendären Gründung dieser Dynastie um 2070 und den archäologisch nachweisbaren Anfängen von Erlitou fast drei Jahrhunderte (Liu 2004, S. 236).

Erlitou selbst wird von einigen Autoren als bedeutendes Zentrum eingestuft, das alle wesentlichen Voraussetzungen besessen habe, um als „frühester Staat“ Chinas zu gelten: ein bebautes Areal von rund 300 ha mit einem Palast/Tempel-Komplex im Mittelpunkt, eine auf 18.000 bis 30.000 Einwohner geschätzte Bevölkerung, eine vierstufige Siedlungshierarchie und ein Netz von Außenposten und Kolonien in einem Territorium, das möglicherweise mehr als 5000 km^2 umfasste.[17] Andere sehen dies indes nicht so. Gideon Shelach und Katheryn Linduff stufen Erlitou als Häuptlingstum ein, das sich von seinen Vorläufern nur quantitativ, nicht qualitativ unterschieden habe.[18] Nach Robert L. Thorp ist beim gegenwärtigen Stand der Forschung nicht zweifelsfrei zu entscheiden, welchen Funktionen die Hauptgebäude dienten, noch ließen sich gesicherte Aussagen über die Bevölkerungsgröße machen. Erlitou könne vielleicht ein zeremonielles Zentrum im Sinne Paul Wheatleys gewesen sein, doch sei unklar, ob der Präeminenz auf rituellem Gebiet auch eine Ausübung von Herrschaft entsprochen habe. Königsgräber seien jedenfalls bis heute nicht gefunden worden (Thorp 2006, S. 30f., 36). Robert Bagley zufolge setzten die reich ausgestatteten Gräber wie auch der für die Bauten erforderliche Arbeitsaufwand zwar soziale Stratifikation voraus, doch sei die Archäologie noch weit davon entfernt

zu sagen, mit welcher Art von politischem Verband man es dabei zu tun habe (Bagley 1999, S. 164f.).

Das gilt auch für die Kultur von Erligang (1600–1300), die in der chinesischen Forschung als „Proto-Shang“ oder „Early Shang“ eingestuft wird (Liu 2004, S. 236ff.; Thorp 2006, S. 62ff.). Auch hier weisen die beiden Hauptfundorte, Zhengzhou und Yanshi in Henan, eindrucksvolle Anlagen auf, die an Ausdehnung und Monumentalität Erlitou noch in den Schatten stellen. Das mehr als viermal so große Zenghzhou verfügte über einen 3,5 km langen Wall aus gestampftem Lehm, den zu bauen etwa 10.000 Arbeiter acht bis zehn Jahre beschäftigt haben dürfte, und auch die Mauern von Yanshi waren mit fast 3 km Länge nur unwesentlich kleiner (Thorp 2006, S. 64, 84f.). Die Gräber enthielten reiche Beigaben an Prestigegütern aus Jade, Elfenbein und Bronze und lassen eine deutliche Rangdifferenzierung erkennen (ebd., S. 102). Da es jedoch keine schriftlichen Zeugnisse gibt und Herrschergräber bis heute nicht gefunden wurden, ist eine Zuordnung der Erligang-Kultur zu den Shang spekulativ (ebd., S. 99, 86). Ebenso ungesichert ist, ob es sich um einen Staat handelte, der große Gebiete kontrollierte oder gar die Ausdehnung eines Imperiums besaß (so aber: Bagley 1999, S. 156, 158). Robert Thorp spricht stattdessen von einer bronzezeitlichen Kriegergesellschaft, die sich über die Nordregion ausgebreitet und einen großen Teil des heutigen Henan kontrolliert habe. Dass sie unter der Führung von Königen gestanden habe, sei sehr wahrscheinlich, doch seien deren Konturen bis heute schattenhaft (Thorp 2006, S. 106, 78).

Etwas klarer wird das Bild erst mit den Herrschern der späten Shang-Dynastie (ca. 1250–1046), über die wir dank einer Fülle von schriftlichen Quellen in Gestalt von Orakel-Inschriften informiert sind.[19] Ihre Hauptstadt Yin bzw. Yinxu lag im nördlichen Teil von Henan, zu beiden Seiten des Huan, und erstreckte sich auf ihrem Höhepunkt über

ein Areal von mindestens 24 km^2 (Bagley 1999, S. 183; Liu/Chen 2012, S. 355ff.). Während die ausgeprägte Streusiedlung einer Schätzung der Bevölkerungszahl schwere Hemmnisse entgegensetzt (Thorp 2006, S. 129), sind die einzelnen Monumente deutlich besser erschlossen als etwa in Erlitou. Das Gelände weist Werkstätten, Tempel, Palastanlagen und vor allem Tausende von Gräbern auf, einige davon, wie das Grab von Fu Hao, der Gemahlin des Königs Wu Ding (1250–1192), mit den reichsten Beigaben an Jadeobjekten, die jemals ausgegraben wurden, mit Waffen, Werkzeugen und Kaurimuscheln, die als Ritualgüter geschätzt wurden.[20] Besondere Bedeutung hatten die zahlreichen großen Bronzegefäße, in denen Nahrungsmittel aufbewahrt wurden. Diese wurden offenbar als eine Art „investment in ancestors“ verstanden, die dazu dienen sollten, Gefolgschaftsbeziehungen innerhalb und außerhalb des Staatsgebietes anzuknüpfen (Underhill 2002, S. 239). Neben solchen Speiseopfern fanden sich auch Überreste von Menschenopfern, insbesondere in den großen Gräbern nahe dem Dorf Xibeigang, wo vermutlich die Nekropole der Dynastie lag. Aus den Inschriften hat man für die Zeit vom Anfang des 14. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts eine Zahl von über 13.000 Geopferten errechnet, die allerdings durch die Ausgrabungen bislang nur zu etwa einem Zehntel bestätigt ist (Liu 2004, S. 48; Bagley 1999, S. 192). In vielen Fällen handelte es sich dabei um Gefangene aus dem Volk der Qiang, mit denen sich die Shang regelmäßige Kämpfe lieferten.[21] Die große Zahl der Opfer rechtfertigt den Schluss, dass sie eine wichtige Rolle für die Legitimierung der Herrschaft spielten (Liu 2004, S. 46).

Die Orakelinschriften erwähnen einen legendären Ahnen der Shang namens Shangjia, doch scheint die eigentliche Dynastie erst sechs Generationen später durch den charismatischen König Dayi begründet worden zu sein, der

um 1600 die Herrschaft der Xia beendet haben soll (Eno 2009, S. 55f., 88). Von den Königen der folgenden 20 Generationen, die einander offenbar nicht nach den Regeln der Primogenitur ablösten, ist wenig überliefert, und auch die letzten neun Herrscher sind nur aus Inschriften bekannt und bislang nicht archäologisch identifiziert (Thorp 2006, S. 120, 146). Einigermaßen verbürgt ist die Existenz eines königlichen Klans (*Zi*), an dessen Spitze die den Herrscher stellende „core lineage“ stand.[22] Keightley zufolge präsidierte der Shang-König über eine Konföderation von patrilinearen Deszendenzgruppen, die als soziale und politische Einheiten fungierten, „deren Mitglieder mit dem König über eine differenzierte Hierarchie von verwandtschaftlichen Beziehungen, Zuwendungen, Privilegien und Verpflichtungen verbunden waren; geleitet von ihren Lineage-Ältesten, dienten sie dem König im Krieg, bei der Jagd und in der Sicherstellung von Tributen und empfingen dafür im Gegenzug seine spirituelle und militärische Unterstützung“ (Keightley 1999, S. 270). Seine besondere Qualifikation dafür bezog der Herrscher aus der Nähe, in der sich seine Ahnen zu *Shang Di* befanden – einem Wesen, das von den einen mit dem Ahnherrn der Shang identifiziert wird, anderen dagegen als Geist des Polarsterns gilt, des einzigen Himmelskörpers, der höher als die zehn Sonnen war, mit denen die Ahnen der Shang identifiziert wurden.[23] Unkontrovers ist immerhin, dass der König über seine Ahnen mit diesem Geist Verbindung aufnehmen und ihn bewegen konnte, fruchtbare Ernten und göttlichen Beistand in der Schlacht zu gewähren. „Die Verehrung der Shang-Ahnen brachte daher mächtige psychologische und ideologische Unterstützung für die politische Vorherrschaft der Shang-Könige mit sich. Die Fähigkeit des Königs, den Willen der Ahnengeister durch Weissagung zu bestimmen und durch Gebet und Opfer zu beeinflussen, legitimierte

die Konzentration der politischen Macht in seiner Person.“[24]

Der Ahnenkult wie auch die Existenz eines Pantheons, das neben dem Hochgott und den Ahnengeistern eine Reihe vergöttlichter Naturgewalten einschloss (Keightley 2004, S. 5f.; Eno 2009, S. 54ff., 62ff.), verweisen auf die Herausbildung analogischer Identifikationsmuster, die nach Descola häufig im Verein mit dem Beziehungsmuster der „Übermittlung“ auftreten (Descola 2013, S. 480ff., 578). Diese Diagnose kann sich auf das Zeugnis eines Sachkenners wie Marcel Granet stützen, der sich ausgiebig mit der für das chinesische Denken charakteristischen „Vervielfachung der elementaren Partikel der Welt“ und seinem nicht minder ausgeprägten Bestreben befasst hat, durch die Herstellung von Entsprechungen und Koppelungen zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos Ordnung zu stiften.[25] Die schriftliche Überlieferung, auf die sich dieses Urteil stützt, setzt jedoch erst nach der Shang-Zeit ein. Sie besteht aus Sammelwerken rituellen, religiösen und annalistischen Charakters (*Shu, Shi, Chunqiu, Yi*), die aus dem Milieu der Schreiber, Chronisten und Wahrsager an den Fürstenhöfen der Zhou stammen, zwischen dem 9. und 6. Jahrhundert entstanden und danach vielfach überarbeitet und ergänzt, wenn nicht verfälscht wurden.[26] Ob man bei dieser Quellenlage schon für die Shang-Zeit von einer Dominanz des Analogismus sprechen kann, ist fraglich, und dies umso mehr, als dieselben Texte auch für andere Deutungen als Basis dienen, denen zufolge das chinesische Religionssystem als ein „universistischer Animismus“ zu charakterisieren sei.[27] Geht man davon aus, dass sich der Analogismus erst in und mit stratifizierten Sozialordnungen durchsetzt, wird man seine Bedeutung für die Shang-Zeit noch nicht allzu hoch ansetzen und stattdessen dem Animismus größeres Gewicht zumessen.

Eine Unterstützung scheint diese These durch die verbreitete Annahme zu erfahren, die frühen Herrscher seien zugleich „Schamanen“ gewesen, setzt doch der Schamanismus als die Fähigkeit, „nach Belieben die Diskontinuität der Formen zu transzendieren“, eine animistische Ontologie voraus (Descola 2013, S. 206f.). So muss nach Kwang-chih Chang der Schlüssel zum Verständnis der alten chinesischen Ordnung im „monopoly of high shamanism“ gesucht werden, vermittels dessen die Herrscher Zugang zur Weisheit der Götter und Ahnen erhalten hätten, der Grundlage ihrer politischen Autorität.[28] Ähnliche Auffassungen findet man bei Julia Ching oder dem japanischen Sinologen Akatsuka Kiyoshi, die beide dem Begriff des Schamanismus eine so weite Ausdehnung verleihen, dass er nahezu das gesamte Feld magisch-religiöser Praktiken umfasst.[29] Auch der chinesische Archäologe Tong Enzheng schreibt dem Schamanismus eine zentrale Bedeutung für die Transformation der „Urgesellschaft“ (die bei ihm mit der Longshan-Kultur zusammenfällt) in eine auf Klassenteilung und staatlicher Herrschaft beruhende Ordnung zu, die durch die Übernahme magisch-religiöser Funktionen durch den Häuptling bzw. Herrscher legitimiert worden sei. Vom Gründer der Shang-Dynastie heißt es, er sei ein *„wu“* gewesen, eine Mischung aus Schamane, Zauberer und Medizinmann, und auch seine Nachfolger sowie seine Minister hätten diese Rollen beibehalten (Tong 2002, S. 41f., 55f.).

Man tut indes gut daran, diesen Zusammenhang nicht zu sehr zu belasten. Wohl scheint außer Frage zu stehen, dass mantisches Wissen zum Rollenset früher chinesischer Herrscher gehörte. Die divinatorischen Praktiken der Shang, urteilt Rowan K. Flad (2008, S. 406), seien eine entscheidende Machtquelle des Königshauses gewesen, da sie die Dynastie legitimierten und dem König und seinen Wahrsagern die Fähigkeit zuschrieben, das Unbekannte

kontrollieren zu können, womit ihre Position unangreifbar war. Dies gilt jedoch in einem größeren Umfang erst für die spätere Dynastie und kann deshalb nicht für die Erklärung der Genese staatlicher Herrschaft herangezogen werden. Zur Zeit der ersten Shang waren die divinatorischen Praktiken äußerst heterogen, wenig elaboriert und offenbar auch nicht auf einen kleinen Kreis beschränkt, sodass von einem königlichen Monopol nicht gesprochen werden kann. Den späteren Herrschern gelang es zwar, ein beträchtliches Maß an Standardisierung durchzusetzen, doch führte dies nur zur Koexistenz multipler Ritualsysteme und nicht zur Eliminierung der eher volkstümlichen Varianten.[30] Hinzu kommt, dass die Weissagungstexte der Shang-Zeit keinen Bezug auf die ekstatischen Phänomene oder die Himmels- und Jenseitsreisen enthielten, die in Anthropologie und Religionswissenschaft mit dem Schamanismus assoziiert werden (Eno 2009, S. 93). Die Shang-Könige, so Keightley, seien gewiss Erben neolithischer und frühbronzezeitlicher Traditionen religiöser Kommunikation gewesen, die bestimmte Formen der Inspiration einschlossen. In späterer Zeit hätten sie jedoch ihre Beziehung zu den transzendenten Mächten so stark routinisiert und geordnet, dass ihnen die improvisatorischen Elemente der schamanischen Ekstase in Bezug auf ihre religiöse und politische Autorität eher als kontraproduktiv erschienen.[31] Die Herrschaft der Shang gründete deshalb nicht im genuinen Charisma außeralltäglicher Erfahrungen, sondern in der Fähigkeit der Könige, die Ahnen, sei es durch Opfer, sei es durch Rituale, jedenfalls durch geregelte Aktivitäten, dazu zu bewegen, Unglücksfälle oder Katastrophen zu vermeiden, reiche Ernten herbeizuführen oder einfach die Ordnung aufrechtzuerhalten (Keightley 2004, S. 11), mithin in einem Charisma, das bereits einem hohen Grad der Veralltäglichung unterlag. Erfolge in Kriegführung oder

Jagd trugen ein Übriges dazu bei, ihr „program of world domestication or ordering“ glaubhaft zu unterstreichen.[32]

> Charisma ist ein Begriff, zu dem es im Chinesischen keine exakte Entsprechung gibt. Von einigen Sinologen wird indes die Nähe betont, die zwischen dem Ausdruck *de* und den im ozeanischen Raum und in Nordamerika verbreiteten Termini für außeralltägliche Kräfte wie *mana* und *orenda* besteht, von denen weiter oben gezeigt wurde, daß Weber sie für das magische Charisma reklamiert hat (Kryukov 1995, S. 315 m. w. N.). In den Texten aus der Zeit der Westlichen Zhou steht *de* für eine Gabe des Himmels und ist eng verwandt mit *ming*, der Bezeichnung für ein Mandat. *De* befindet sich vorzugsweise im Besitz verstorbener Könige oder anderer Ahnen von Geblüt, ferner der lebenden Herrscher, ihrer Würdenträger sowie der Häupter der Klane. Mit dem *mana* teilt es Eigenschaften wie die Fähigkeit, Beachtung und Ehrfurcht hervorzurufen, den Gewinn von Macht durch Gebete und Opfer oder die Rechtfertigung von Autorität, unterscheidet sich aber wiederum darin, dass es sich nicht in natürlichen Objekten vergegenständlicht (ebd., S. 315, 329), auch wenn es nur an bestimmten Orten wie dem Ahnentempel zur Manifestation gelangt, in den Riten und Zeremonien, in denen ein privilegierter Sprecher – gewöhnlich das Haupt einer Lineage – die Ahnen anruft und den Segen empfängt, den sie in Jahrhunderten akkumuliert haben (Kern 2009, S. 156). Martin Kern hat deshalb zu Recht von einem „ königlichen Charisma“ gesprochen, das den Herrscher sowohl als Person wie als religiösen und politischen Amtsträger ausgezeichnet habe (ebd., S. 188). Ob diese Bedeutungen bereits unter den Shang existierten, ist indes umstritten. David Nivison bejaht dies,[33] wohingegen Kryukov allenfalls Belege für eine Vorform sieht, die er als „proto-*de*“ bezeichnet. Sie stehe für einen Akt „heiliger“ Kommunikation, der sich in ritueller Gewalt gegen ein äußeres Objekt (Opfer, Gefangene) manifestiere und Parallelen zu dem von Durkheim beschriebenen Zustand der „Efferveszenz“ aufweise (Kryukov 1995, S. 325f.). Erst unter den Zhou seien die exzessiven und gewalttätigen Aspekte des Rituals zurückgedrängt worden, zugunsten einer Auffassung, die von anderen Autoren, wenn nicht dem Begriff, so doch der Sache nach als Amts- und Erbcharisma gedeutet wird. Die fortschreitende Sublimierung dieses Konzepts habe dann dazu geführt, dass *de* sich in der *Zhànguó*-Zeit als eine Manifestation der inneren Harmonie einer Person präsentierte bzw. als Macht der Tugend, als „charismatic moral persuasion“.[34] Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Entwicklung des chinesischen Denkens noch um eine Stufe komplexer, ist doch nicht nur mit einer Fortdauer animistischer Überzeugungen und deren z.T. parallel erfolgender Überlagerung durch analogische Identifikationsmuster zu rechnen, sondern auch mit der Entwicklung einer elaborierten Ethik, in der manche einen Durchbruch zu einem „postkonventionellen“ moralischen Bewusstsein im Sinne von Lawrence Kohlberg zu erkennen glauben.[35] Über die tatsächliche Wirkung desselben ist damit freilich noch nichts ausgesagt, ließen sich doch gerade die Herrscher der mächtigsten Staaten

davon wenig beeindrucken. „Schritt für Schritt“, so resümiert Yuri Pines die im 6. Jahrhundert einsetzende Diskussion, „verlor *de* seine Bedeutung.“[36]

Die Veralltäglichung des Charisma kann auf verschiedene Weise erfolgen, als Legalisierung, als Traditionalisierung oder als „institutionelle Wendung“. David Keightley scheint sowohl die erste als auch die zweite dieser Varianten zu meinen, schreibt er doch dem Shang-Staat patrimoniale Züge zu, die bereits stark in Richtung einer beginnenden Bürokratisierung gewiesen hätten (Keightley 1999, S. 289f.). Patrimonialismus indes steht bei Weber, auf den Keightley sich bezieht, für die volle Appropriation der Verwaltungsmittel durch den Herrscher, die weder mit dem verwandtschaftlichen Aufbau des Shang-Staates noch mit dem Allianzsystem vereinbar ist. Keightley selbst relativiert seine These, wenn er auf das Ausmaß hinweist, in dem die Herrscher ihre Verwaltungsaufgaben mithilfe von Personal bewältigten, das aus den Lineages rekrutiert wurde, und daran die Einschätzung knüpf, „daß der politische Verband unter den Shang immer noch einige Merkmale der komplexen Häuptlingstümer aufwies, die im späten Neolithikum die Bühne betreten hatten“ (ebd., S. 290).

Unter diesen Bedingungen ist selbstverständlich auch eine Legalisierung ausgeschlossen, schon weil eine Gliederung der Verwaltungsaufgaben nach rein funktionalen Kriterien verhindert wird (Eno 2009, S. 87). Dass so viele Prinzen und andere Führer in den Weissagungstexten auftauchen, so wiederum Keightley, deute auf einen Mangel an Verwaltungsroutine und geordneter Delegation von Kompetenzen hin und lasse erkennen, dass der König nach wie vor sehr viel selbst erledigen musste, sodass er in dieser Hinsicht noch durchaus einem „Big Man“ geglichen habe. Soziologisch gesehen, sei deshalb der konische Klan am besten geeignet, um ein Modell für den späten Shang-Staat abzugeben: „eine Verwandtschaftseinheit, die

Familienbeziehungen nutzte, um ihre Mitglieder zu binden, die aber zugleich Reichtum, sozialen Rang und Macht ungleich unter denselben verteilte, indem sie die direkten Nachkommen des Königs in der Hauptlinie gegenüber den kollateralen Linien begünstigte“.[37]

Während Letzteres dafür spricht, den Staat der Späten Shang als konischen Klanstaat einzustufen oder ihn zumindest in die Nähe jener *galactic polities* zu rücken, die auf ritueller Präeminenz beruhen (Yates 1998, S. 82), ist die weitere Dynamik weniger klar. Friedman und Rowlands (1977, S. 248) haben Anzeichen für einen Übergang zum Prestigegüter-System gesehen und dies vor allem an der vermehrten Produktion und Zirkulation von Prestigegütern, der rapiden territorialen Expansion und dem Auftreten dualistischer Tendenzen festgemacht. Davon ist jedoch nur das zuerst genannte Merkmal archäologisch bestätigt. Der Shang-Staat war, wenn nicht der einzige, so doch der bedeutendste Produzent hochwertiger Bronzegefäße und belieferte damit die Eliten der näheren und weiteren Umgebung, die so ihren Status unterstrichen. Gleichzeitig importierte er zahlreiche exotische Güter aus peripheren Zonen, wie z.B. Rohmetalle, Jade, Salz und Pferde, teils auf dem Tauschwege, teils in Gestalt von Beute oder Tributen (Liu/Chen 2012, S. 390). Nicht gut gesichert ist hingegen die These vom Vorhandensein dualistischer Tendenzen. Hier gibt es zwar die Aussage eines Experten wie K. C. Chang, derzufolge der königliche Klan in zehn Lineages unterteilt gewesen sei, die sich wiederum in zwei Hälften gegliedert und in der Tronfolge abgewechselt hätten, wobei neben einigen anderen Kriterien auch der Rang der Mutter wichtig gewesen sei,[38] doch wird dies in der neueren Forschung eher mit Skepsis aufgenommen (Thorp 2006, S. 185). Andererseits schließt es nicht aus, dass den Frauen des Herrschers eine bedeutende Rolle zufiel und es auch eine Verehrung weiblicher Ahnen gab (Keightley 1999, S. 274; 2004, S. 23).

Hinsichtlich der territorialen Expansion wird heute schärfer zwischen tatsächlicher Kontrolle und kulturellem Einfluss der Shang unterschieden. Die Shang-Ökumene umfasste nach Thorp sechs Makroregionen (Nord- und Nordwestchina sowie die vier Yangzi-Regionen) und war damit deutlich größer als der Shang-Staat, der sich auf den größten Teil Henans sowie Teile von Hebei, Shandong und Shanxi beschränkte, alle in der Nordregion gelegen (Thorp 2006, S. 237). Keightley lokalisiert den Shang-Staat ebenfalls dort (1999, S. 277), sieht aber dieses Gebiet keineswegs einer flächendeckenden Herrschaft unterworfen. Außerhalb der königlichen Domäne um Anyang habe es lediglich eine Reihe von Stützpunkten gegeben, die durch einige *safeways* verbunden gewesen seien: „der König sowie Informationen und Ressourcen bewegten sich auf diesen Pfaden, aber das Netzwerk lag über einem Hinterland, das selten die Gegenwart und Autorität des Königs fühlte. Die Staatsgewalt wird im allgemeinen intermittierend gewesen sein, in Gebieten wie Shensi und Shansi eher transitorisch“ (Keightley 1983, S. 548). Shaugnessy hält es für unwahrscheinlich, dass sich die Herrschaft der Shang mehr als 200 km westlich von Anyang erstreckt habe.[39] Auf einer Karte, die Liu und Chen entworfen haben (2012, S. 351), ist dieser Herrschaftsbereich von 21 weiteren regionalen Verbänden umgeben, von denen angenommen wird, dass zumindest einige im Laufe der Zeit staatliche Organisationsformen entwickelt haben. Die soziopolitische Landschaft der späten Shang-Zeit, schreiben die Autoren, sei von „mehreren sich überschneidenden regionalen Systemen“ geprägt, die ein Mosaik aus vielen „center-periphery relationships“ gebildet hätten (ebd., S. 391). Die Herrschaft der Shang zerbrach denn auch nicht, wie bei einem Prestigegüter-System zu erwarten, an Überausdehnung, sondern an einem Zerfall des Allianzsystems, der sie im 11. Jahrhundert zunehmend in die Defensive geraten ließ und schließlich zur leichten

Beute eines Rivalen machte, der weder aus einem Außenposten noch aus einer Kolonie der Shang hervorging, vielmehr das Resultat einer eigenständigen, wenngleich in vielem den Shang analogen Entwicklung war: der Westlichen Zhou (Thorp 2006, S. 107, 228, 248).

Zentrifugale Tendenzen: Die Westlichen Zhou

Über diesen neuen Staat bestehen in der Forschung zahlreiche Meinungsverschiedenheiten. Noch am geringsten sind sie hinsichtlich der Legitimitätsgrundlage, die einerseits Züge von Kontinuität, insbesondere in der Rolle der öffentlichen Ahnenverehrung, aufwies (Kern 2009; Cook 2009), andererseits aber auch durch ein Zurücktreten der divinatorischen Elemente, eine Schrumpfung des Pantheons und das Auftauchen einer Theodizee bestimmt war, die um *Tian* zentriert war, eine übernatürliche Macht, welche deutlich abstrakter und universalistischer konzipiert war als *Shang Di* und den jeweiligen Herrscher mit dem „Mandat des Himmels“ ausstattete (Eno 2009, S. 83, 100ff.; Shaugnessy 1999, S. 313ff.). Auch bezüglich des Zeitpunktes, an dem die Zhou die Shang attackierten und unterwarfen, liegen die Angaben noch relativ eng beieinander und verweisen auf die 40er-Jahre des 11. Jahrhunderts.[40]

Größer sind die Differenzen in Bezug auf die Herkunft der Zhou. Einige Autoren sehen sie in Shanxi im Tal des Fen beheimatet und halten eine Migration nach Westen, zum Tal des Wei in Zentral-Shaanxi, für wahrscheinlich. Andere bestreiten eine Wanderung und postulieren stattdessen die Existenz einer Proto-Zhou-Kultur am Wei, aus der sich die späteren administrativen und rituellen

Zentren der Westlichen Zhou – die Zwillingsstädte Feng und Hao sowie Qiyi – entwickelt hätten.[41] Am weitesten auseinander liegen die Einschätzungen der Beschaffenheit des Zhou-Staates. Hier reicht die Spannweite von der Annahme einer Feudalordnung, die in vieler Hinsicht Parallelen zum europäischen Mittelalter aufgewiesen habe,[42] bis zur Hypothese eines zumindest in der Anfangsphase zentralistisch und hierarchisch strukturierten Territorialstaates, der über einen umfangreichen bürokratischen Apparat, ein stehendes Heer, ein dichtes Netz von Garnisonen sowie ein hoch entwickeltes Bedarfsdeckungssystem verfügte.[43]

Die militärische Überlegenheit der Zhou gegenüber den Shang ist ein Faktum und spricht zunächst für die zuletzt genannte Deutung. Ob diese Überlegenheit mehr aus der Schwäche der Shang resultierte oder daraus, dass die Zhou infolge ihrer Kontakte mit den Steppenvölkern besser mit der Kriegführung durch Streitwagen vertraut waren (Gernet 1979, S. 54), fest steht, dass sie nach ihrem Sieg über eine besonders große Domäne verfügten, die zu den ertragreichsten und am dichtesten bevölkerten Gebieten Nordchinas gehörte. Ihr Machtbereich erstreckte sich schließlich von einer Kernzone am Wei entlang des Huanghe bis zu dessen Mündung, reichte im Süden bis Ying in Zentralhenan, im Norden bis Yan in der Nähe des heutigen Beijing: ein Gebiet von 1250 km auf der West-Ost-Achse und 800 km in der Nord-Süd-Richtung. Für eine weitere Ausdehnung bis zum Yangzi gibt es jedoch keinen Beweis (Shaugnessy 1999, S. 312f., 319; Rawson 1999, S. 353, 404), und auch in anderer Hinsicht müssen von der These eines bürokratischen Territorialstaates erhebliche Abstriche gemacht werden. Eine feste Hauptstadt, von der aus die Zhou regiert hätten, existierte nicht. Neben den bereits erwähnten Zentren in der Ebene des Wei gab es das in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts im Kerngebiet

der Shang gegründete Luoyi sowie einige weitere Residenzen, zwischen denen die Herrscher je nach Bedarf ihren Aufenthalt wechselten, sodass es sich noch nicht um eine auf ein festes Zentrum ausgerichtete Gebietsherrschaft handelte, eher um eine politische Agglomeration, die auf die in steter Bewegung begriffene Person des Königs ausgerichtet war.[44] Die Verwaltung wurde über regionale Herrscher abgewickelt, die innerhalb ihrer jeweiligen Domäne autonom waren (Li 2008, S. 235ff.); die Koordination durch den König erfolgte vielfach ad hoc und nach stark personalisierten Maßstäben, die nicht selten „gänzlich un- und vielleicht sogar antibürokratisch“ waren.[45] Eine Entlohnung der Beamten erfolgte ausschließlich in Form von Geschenken und Pfründen, da weder die aristokratischen Familien in der königlichen Domäne noch die Herrscher der neu geschaffenen Regionalstaaten einer Besteuerung durch den Hof unterlagen (Li 2006, S. 122). Was schließlich den militärischen Erzwingungsstab angeht, so müssen selbst Autoren, die dem Zhou-Staat in dieser Beziehung viel zugeben, einräumen, dass es keine direkte Information darüber gibt, ob es sich bei den viel zitierten 14 Armeen um ein professionelles stehendes Heer oder um eine lediglich im Bedarfsfall mobilisierte Truppe aus konskribierten Bauern handelte (Li 2003, S. 137).

Das alles scheint nun wiederum prima facie für die Feudalismusthese zu sprechen. Versteht man unter Feudalismus nur ganz allgemein eine Delegation von Herrengewalten, so wird man dafür im China der Westlichen Zhou zahlreiche Belege finden. Nach dem Sieg über die Shang verteilten die Zhou das eroberte Land „in unterschiedlichen Formen, so in der Verleihung von Lehen im Grenzland an verwandte und verschwägerte Fürsten, in der Zuteilung von Amtsland an höfische Würdenträger und von Verdienstland an erfolgreiche Heerführer“ (Lau 1999, S. 391). Das Land wurde dabei erblich vergeben, doch

hatten die Nachfolger bei Eintritt des Erbfalls den Herrscher um die Bestätigung ihrer Rechtmäßigkeit zu bitten.[46] In der Folgezeit setzte sich diese Delegation von Autorität nach unten hin immer weiter fort, sodass es zu einer fortschreitenden Schwächung der Zentralgewalt kam. Nach der chinesischen Annalistik oder späteren Historikern wie Gu Zuyü (1624–80) existierten am Ende rund 1800 unabhängige Territorien (*guo*), die jeweils aus einem Netzwerk kleinerer Städte (*yi*) bestanden und durch reale oder fiktive Verwandtschaftsbeziehungen mit der Königslineage im Zentrum verbunden waren (Wheatley 1971, S. 112ff.; Chang 1983b, S. 365ff.).

In die gleiche Richtung scheint die Existenz einer ständisch qualifizierten, in fünf Rangstufen gegliederten Herrenschicht zu deuten, deren Mitglieder für die ihnen vom König verliehenen Rechte und Gewalten bestimmte Gegenleistungen wie militärische Unterstützung des Königs, regelmäßiges Erscheinen bei Hofe und Versorgung des Zentrums mit seltenen Statusgütern zu erbringen hatten (Bodde 1956, S. 56f.; Lau 1999, S. 152ff., 291ff.). Wolfram Eberhard, der noch die ältere Schreibweise „Chou“ verwendet, hält es deshalb für gerechtfertigt, die Zhou-Gesellschaft als ‚feudal‘ zu bezeichnen: „Die Einsetzungszeremonie verrät, daß diese ‚Kontrolleure‘ Feudalherren waren: sie empfingen eine Einsetzungsurkunde sowie ein symbolisches Stück Erde und wurden auf Lebenszeit in das ihnen übertragene Land entsandt. Nach dem Tode eines solchen Lehnsträgers konnte jede andere Person belehnt werden, doch ist uns von einem derartigen Fall nichts bekannt; vielmehr trat der Sohn des Feudalherren mehr oder weniger automatisch seine Nachfolge an. Die Lehensträger wurden vom König nicht besoldet, hatten aber das Recht, Steuern und sonstige Arten von Einkünften zu erheben. Andererseits waren sie verpflichtet, ihr Land in Ordnung zu halten, es gegen örtliche Angreifer zu verteidigen und dem Chou-König mit

selbstrekrutierten Soldaten zu Hilfe zu eilen, sobald er gegen einen mächtigen Feind anzutreten hatte“.[47]

Diese Einschätzung operiert indes mit einer Spezifizierung des Feudalismusbegriffs, die über die bloße Feststellung der Delegation von Herrengewalten hinausgeht und Parallelen zum europäischen Lehenswesen suggeriert. Genauere Analysen haben gezeigt, dass aus der Anfangszeit der Zhou nur wenige Berichte über Landvergabe überliefert sind (Cook 1997, S. 273; Lau 1999, S. 42). Eine weitaus größere Rolle spielte dagegen die Vergabe von Prestigeobjekten, die dem Empfänger Anteil am königlichen Charisma gewährten. Solche Prestigegüter, allen voran wertvolle Bronzegefäße, galten als unveräußerlich und blieben auch insofern de facto im Besitz des Gebers, als der Herrscher die Originale behielt und nur das Recht verlieh, Kopien zu gießen (Cook 1997, S. 258). Wo förmliche „Investituren“ mit Land vorkamen, waren diese nicht als „Lehen“ zu verstehen, sondern als „empowerment through increased gif-giving“ (ebd., S. 281). Die Gabe erfolgte häufig in Anerkennung bereits geleisteter Dienste im Rahmen der rituellen Ökonomie und sollte den Status und das Prestige eines Lineage-Mitglieds bekräftigen (ebd., S. 263, 273). „Selbst noch zur Zeit der späten Westlichen Zhou sieht es so aus, daß Land ein unveräußerliches Gut war, das dem König gehörte; es wurde vergeben, aber zur gleichen Zeit ‚behalten‘“ (ebd., S. 282). Ganz anders im europäischen Feudalismus, wo das Verhältnis zwischen dem König und seinen Lehensmännern ein Kontrakt zwischen Statusgleichen war und die persönliche Beziehung zwischen Herr und Vasall betonte; und wo darüber hinaus die verliehenen Rechte dinglicher Natur waren, die sich früher oder später in Allodialbesitz verwandelten.[48]

Man muss also Begriffe wie Lehensfeudalismus oder Territorialstaat ganz beiseite lassen, um der Eigenart des von den Westlichen Zhou geschaffenen Staates

nahezukommen. Li Feng, der immerhin die Verwaltungsorganisation in voller Annäherung an den Weberschen Typus der (rationalen) Bürokratie begriffen glaubt, sieht sich denn auch genötigt, das zentrale Merkmal nicht hier anzusetzen, sondern in dem Umstand, dass die politische Macht des Staates durch Verwandtschaftsstrukturen vermittelt war. Der Staat der Westlichen Zhou, so sein Vorschlag, sei am besten zu charakterisieren als „delegatory kin-ordered settlement state“ (Li 2008, S. 294). Tatsächlich hat man es bei den Zhou nicht anders als bei den Shang mit einem Klan zu tun, in diesem Fall: dem Jî-Klan, dessen Angehörige sich als Abkömmlinge des mythischen Korngottes Hou Ji verstanden und die Herrschaftsrechte untereinander auf eilten (Pulleyblank 2000; Falkenhausen 2006, S. 117; Cook 2009, S. 237). Der so geschaffene Staat unterschied sich denn auch in den beiden ersten Jahrhunderten seines Bestehens strukturell wenig von demjenigen der Shang, auch wenn es in einzelnen Zügen Differenzen gegeben haben mag (Rawson 1999, S. 384; Falkenhausen 2006, S. 2). Erst danach löste die territoriale Expansion in Verbindung mit den Chancen, die die neue Herrschaftsordnung gewährte, einen Segmentationsprozess aus, in dessen Verlauf sich die Lineages in Stamm- und Seitenlinien aufspalteten, wozu nicht zuletzt auch die Praxis der Polygynie beigetragen haben mag. Wohl um die vorgefundenen ethnischen und kulturellen Differenzen innerhalb ihres Herrschaftsbereichs zu eliminieren, setzten die Zhou im Unterschied zu den Shang auf Klanexogamie, mit der Folge, dass die politischen, religiösen und ökonomischen Funktionen der Klanorganisation immer weiter zurücktraten.[49]

Wenngleich die Zurechnung zu einem Klan weiterhin eine zentrale Rolle in der Heiratsordnung spielte, wurde nunmehr die Lineage, „die Gruppe der männlichen Nachkommen, welche einem bestimmten sozialen Stand

angehören und die darum bestimmte Verpflichtungen im Rahmen der Ahnenverehrung haben", zum wichtigsten Verband in der soziopolitischen Ordnung.[50] Sie stellte den „durchgehenden Organisationstyp der amtstragenden Stände dar", über den sich im archaischen China die Vergabe von Herrengewalten vollzog, sie war der Bezugspunkt des Ahnenkults und des ihm zugeordneten Ritensystems, und sie war darüber hinaus auch der Auslöser für die sich beschleunigende soziale Mobilität, nachdem infolge einer „rituellen Reform" Mitte des 9. Jahrhunderts die Ahnenverehrung auf Lineagegründer und deren unmittelbare Vorfahren beschränkt wurde.[51] Da sich dieser Vorgang im Laufe der Generationenfolge wiederholte, ergab sich à la longue eine fortschreitende Rangabwertung der entfernteren Nachkommen, die damit in der ständischen Hierarchie abstiegen (vgl. Falkenhausen 2006, S. 66). Das Erbcharisma blieb zwar weiterhin bestimmend für den Rang in dieser Hierarchie, wurde aber zugleich aufgrund seiner Begrenzung eine wesentliche Ursache für die schleichende Unterhöhlung derselben. Was Robert Gassmann für die *Zhànguó*-Zeit (453–221) herausstellt, hat seine Wurzeln bereits in der Epoche der späten Westlichen Zhou: das Nebeneinander eines sehr starken und weitreichenden Mechanismus, der die Abwärtsmobilität in der Gesellschaft förderte, und eines schwachen, von persönlichen Entscheidungen eines Fürsten bzw. vom Druck vorhandener, alteingesessener Gruppen abhängigen Mechanismus, der die Aufwärtsmobilität ermöglichte. „Dieses Ungleichgewicht in der Mobilität hat auf das Klima der Gesellschaft und auf ihre Form mit Bestimmtheit einen grossen Einfluss. Es führt zu einer starken Konkurrenzsituation und fördert antagonistische Kräfte und Prozesse. Der Aufbau der Gesellschaft sieht einer zusehends flacher werdenden Stufenpyramide ähnlich, denn die Grösse der einzelnen Stände ist exponentiell miteinander verknüpft" (Gassmann

2006, S. 181. Vgl. auch Hsu 1965; ders. und Linduff 1988; Li 2008, S. 36, 156ff.).

Die bisher geschilderten Züge fügen sich am besten in die idealtypische Sequenz, die vom konischen Klanstaat zum Prestigegüter-System führt. Auf dieser Linie liegen die in der Anfangszeit stark ausgeprägte Fusionierung von magisch-religiösen und politisch-administrativen Funktionen, die Legitimierung der Herrschaft durch das Ahnenopfer sowie die damit verbundene Evokation des kulturellen Gedächtnisses (Kern 2009, S. 158, 162, 164, 153f.), liegt die anschließende Abschwächung der Klanorganisation bei gleichzeitig fortbestehender Dominanz verwandtschaftlicher Bindungen, die es bewirkte, dass Herrschende und Beherrschte einander als Verwandte, nicht als Angehörige verschiedener Klassen betrachteten (Falkenhausen 2006, S. 160); liegt aber auch die wachsende Unbestimmtheit und Unsicherheit der Rangordnung, die einen Rekurs auf zusätzliche Indikatoren der Statusfestlegung unumgänglich machte. Waren in der Anfangszeit der Zhou-Herrschaft mit Inschriften versehene Bronzegefäße, die allein vom Herrscher vergeben wurden, das wichtigste Prestigegut, so gewannen nunmehr Jadeobjekte, die zunächst kaum eine Rolle gespielt hatten, eine herausragende Bedeutung, sowohl in rituellen Kontexten als auch als Grabbeigaben (Rawson 1999, S. 430ff.). Jadeobjekte aber waren, ähnlich wie Kaurimuscheln, von anderer Qualität als die Bronzegefäße, weil sich die Akquisition des Rohmaterials und seine Verarbeitung nicht zentral kontrollieren ließen. Wie Ulrich Lau gezeigt hat, kam es auch bereits zu ersten Transaktionen, in denen Amtsträger das ihnen verliehene Land gegen solche Prestigeobjekte eintauschten (Lau 1999, S. 348). Das indiziert zwar noch keine verstärkte Kommerzialisierung, wie sie manche Autoren für die Späten Westlichen Zhou annehmen (Hsu/Linduff 1988, S. 317), wohl aber den allmählichen Zerfall des auf

zentraler Kontrolle der Heilsmittel beruhenden Systems und eine zunehmende Prestigekonkurrenz unter den verschiedenen Lineages, die sich auf doppelte Weise manifestierte: in militärischen Kampagnen mit dem Ziel des Prestigegütererwerbs (Cook 1997, S. 260ff.); und in mörderischen Bruderkämpfen um die Tronfolge in den führenden Herrscherfamilien der Regionalstaaten.[52] Energische Herrscher konnten diese zentrifugalen Tendenzen zeitweilig eindämmen. Sie aufzuheben vermochten sie auf Dauer nicht.

Der Anstoß zum Zusammenbruch dieser Ordnung kam allerdings, wie nicht selten in China, nicht von innen, sondern von außen, von den „westlichen Barbaren“, wie Steppenvölker wie die Xianyun in den chinesischen Quellen genannt werden.[53] Die kriegerischen Auseinandersetzungen, deren Ursachen hier ausgeklammert bleiben müssen,[54] begannen um 840 und zogen sich über sieben Jahrzehnte mit wechselndem Kriegsglück beider Seiten hin, bis 771 die Residenz der Zhou erobert, der König getötet und sein Sohn gefangen genommen wurde (Shaugnessy 1999, S. 346f., 350; Li 2006, S. 141ff.). Die Unfähigkeit, ihre Domäne in Shaanxi wirksam gegen die Steppenvölker zu verteidigen, zog nicht nur eine empfindliche Einbuße an materiellem Reichtum, sondern zugleich eine erhebliche Erschütterung des Prestiges und der Einflussmöglichkeiten der Westlichen Zhou nach sich, beruhten die Letzteren doch auf der Fähigkeit, Pfründen an den Verwaltungsstab ausgeben zu können (Li 2006, S. 126). Wohl galt die Dynastie auch weiterhin, für immerhin mehr als ein halbes Jahrtausend, als heiliger Mittelpunkt des Universums, doch sank das von ihr beherrschte Territorium rasch zu einem Teilstaat unter anderen herab, noch dazu, wegen seiner geringen Ausdehnung, zu einem zweit- oder drittrangigen. Soweit der König eine gewisse Autorität behielt, bezog er diese

zunehmend aus der *Enthaltung* von allen Aktionen, die auf die Sicherung oder Mehrung seiner weltlichen Macht zielten. Jede Initiative seinerseits, schreibt Granet, enthüllte einen Mangel an Heiligkeit, jede gebieterische Maßnahme einen Mangel an Tugend (1952, S. 86).

Die weltliche Macht dagegen ging an die Territorialherren über, die in der Mehrzahl aus dem königlichen Klan *(Jî)* oder aus dem Klan stammten, von dem die Männer von *Jî* ihre Frauen bezogen *(Jiang).* Die von diesen Fürsten beherrschten Staaten lagen zum größten Teil in der nordchinesischen Tiefebene, weshalb die chinesische Annalistik sie als ‚Staaten der Mitte' *(zhong guo)* bezeichnet. Neben Zhou waren dies Zheng, Wei, Cao, Song, Lu, Cai und Chen. An ihrer Peripherie lagen die fünf Außenstaaten von Yan (nordöstliches China), Qi (Shandong), Chu (mittlerer Yangzi), Jin (Shaanxi) und Qin (im alten Stammland der westlichen Zhou). Gegen Ende des 6. Jahrhunderts kamen im Zuge der allmählichen Verbreitung der Bronzekultur noch zwei periphere Staaten im Südosten hinzu, nämlich Wu am unteren Yangzi und Yue im nördlichen Küstengebiet von Zhejiang. Außer diesen 15 größeren Staaten gab es noch 113 kleinere, die aber oft nicht mehr waren als ein Herrensitz und politisch von Großstaaten abhingen (Gernet 1979, S. 58f.; Chang 1983b, S. 367ff.; Hsu 1999, S. 547ff.).

Das 8. und 7. Jahrhundert war im Wesentlichen durch die Versuche einiger Fürsten bestimmt, in die Rolle einzurücken, die bis dahin von den Zhou-Königen ausgefüllt worden war. Die genaue Abfolge der Ereignisse ist verwickelt und kann hier nicht aufgedröselt werden. Das Grundmuster lässt sich aber deutlich erkennen: die Verlagerung der Macht von den ‚Innenstaaten' auf die ‚Außenstaaten', vom kulturellen und wirtschaftlichen Zentrum auf die Peripherie. Nur zu Beginn der Teilstaatenzeit, Ende des 8. Jahrhunderts, gelang es einem Fürsten der Zentralregion, Herzog Zhuang von Zheng, die

Suprematie zu erringen, doch blieb dies eine Episode. In der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts fiel die Hegemonie (*ba*) an den Herzog von Qi, in der zweiten Hälfte an den von Jin, an der Wende vom 7. zum 6. Jahrhundert an den König von Chu (Hsu 1999, S. 551ff.; Falkenhausen 2006, S. 386ff.).

Die Gründe für diese Verlagerung sind leicht einzusehen. Die Staaten der Mitte waren zwar in demografischer, wirtschaftlicher und technischer Hinsicht am weitesten entwickelt und besaßen als Erben der Shang und Zhou das höchste Prestige, was zweifellos auch den Drang der Außenstaaten in dieses Zentrum erklärt (Franke 1930, Bd. 1, S. 158). Geopolitisch gesehen waren sie jedoch in die nordchinesische Tiefebene eingeklemmt und hatten bei allen Versuchen, sich aus dieser Lage zu befreien, mit dem Widerstand ihrer jeweiligen Nachbarn wie auch natürlich der Außenstaaten zu rechnen. Die Letzteren unterlagen dieser Beschränkung nicht. Sie konnten ungehindert in die dünner besiedelten Gebiete der Peripherie expandieren und dabei zeitweise sogar mit der Hilfe der Innenstaaten rechnen, die aus Furcht vor Invasionen der ‚Barbaren' lieber die Hegemonie eines Außenstaates anerkannten. Während die Innenstaaten stagnierten und sich wechselseitig selbst blockierten, konnten die Außenstaaten kontinuierlich ihre Machtbasis erweitern – Qi etwa, indem es die reichen Salz- und Eisenvorkommen von Shandong monopolisierte, Jin, indem es sich die Möglichkeiten der Pferdezucht zunutze machte. Eines der reichsten Länder scheint Chu gewesen zu sein, das über zahlreiche seltene, nur im Süden vorkommende Statusgüter wie Elfenbein, Federn oder Edelsteine verfügte.[55] Nimmt man hinzu, dass die Kämpfe mit den ‚Barbaren' unerschöpfliche Quellen von Trophäen und Gefangenen und eo ipso auch für die Erhöhung des Prestiges waren (Granet 1980, S. 5), so wird klar, dass die Zeit für die Außenstaaten arbeitete und die

Machtbalance mehr und mehr zu deren Gunsten verändern musste.

Eine Veränderung der Machtbalance ist indes nicht nur auf außen-, sondern auch auf innenpolitischem Gebiet zu beobachten. Waren die meisten Staaten bis Mitte des 7. Jahrhunderts noch typische Familienstaaten, in denen der jeweilige Herrscher die wichtigsten Ämter mit seinen Brüdern und Söhnen zu besetzen pflegte, so gravitierte die Herrschaftsordnung mit fortschreitender Lockerung der Verwandtschafts- und Rangordnung in Richtung kollegialer Muster, bei denen der Fürst nur mehr ein primus inter pares war, der für seine Entscheidungen um die Zustimmung der Häupter der anderen adligen Familien werben musste (Lewis 2006, S. 144). Darüber hinaus rückten, entsprechend der für Prestigegüter-Systeme typischen Aufwertung matrilinearer Beziehungen, Minister in den Vordergrund, die häufig aus jenen Lineages stammten, die die Frau des Herrschers stellten (Granet 1980, S. 75). Diese Tendenz war sicher nicht überall gleich stark – in Zheng, Chu und Lu z.B. behaupteten die prinzlichen Familien ihren Zugriff auf etwas mehr als die Hälfte, in Song gar auf über drei Viertel der Ämter[56] –, doch mehrten sich die Fälle, in denen Minister die politische Macht usurpierten und manchmal sogar den Herrscher vertrieben. Dem exilierten Herzog von Wei beispielsweise wurde nur unter der Bedingung die Rückkehr gestattet, dass er sich fortan auf die Durchführung der Opferriten beschränkte und die Staatsangelegenheiten der Familie des Ministers überließ.[57] Die Differenzierung zwischen politischen und religiösen Funktionen, die bereits die Macht der Zhou untergraben hatte, setzte sich damit auch in den Teilstaaten durch.

Mit dem Aufstieg einer neuen Oligarchie kam in die politischen Auseinandersetzungen insgesamt ein neuer Zug. Etliche Minister stammten aus Familien außerhalb der

tradierten Ranghierarchie und verdankten ihren Aufstieg besonderen Leistungen (Hsu 1999, S. 570f.). Ihr wichtigstes Ziel war deshalb der rasche Erwerb von Prestige, um ihren neuen Status entsprechend den Maßgaben des dominierenden gesellschaftlichen Organisationsprinzips abzusichern. Dafür bot der Kampf mit den Nachbarstaaten das beste Feld, konnte doch ein erfolgreicher Minister damit rechnen, mit Territorien aus dem besiegten Staat belohnt zu werden. Hsu spricht von einer „sekundären Feudalisierung“ in der Zeit zwischen der Mitte des 7. und der Mitte des 6. Jahrhunderts, wogegen so lange nichts einzuwenden ist, wie Feudalismus nicht mit Lehensfeudalismus gleichgesetzt wird (Hsu 1999, S. 570f.). Von diesen Bedingungen her gesehen ist es nicht überraschend, dass während der rund 100 Jahre dauernden Vorherrschaft der Minister (ca. 650–550) gerade zehn Jahre ohne Krieg verliefen. Ging es in den früheren Kämpfen noch primär darum, die Hegemonie innerhalb des Staatenverbands zu erringen, so richtete sich die Politik nunmehr auf die Schwächung oder Vernichtung des Gegners. Von den rund 75 Staaten, deren Eroberungsdatum bekannt ist, wurden 44 zwischen 662 und 543 erobert, mit zumeist verheerenden Auswirkungen für den unterlegenen Staat und dessen Bevölkerung. Ganze Städte wurden eliminiert, die Einwohner versklavt oder umgesiedelt. Am Ende der Periode, die von den Chinesen euphemistisch als „Frühling und Herbst“ (*Chûnqiû*) bezeichnet wird, waren von etwa 130 Staaten nur noch 22 übrig, unter denen sich sieben Großstaaten befanden (Hsu 1965, S. 57ff.). Die alte Ordnung begann sich aufzulösen und einem neuen System zu weichen, in dem die Mechanismen der Rangdifferenzierung nur noch eine sekundäre Rolle spielten.

Vom charismatischen Staat zum Patrimonialstaat

In der traditionellen chinesischen Geschichtsschreibung wird die Ära der Zhou-Könige nach der Lage ihrer Residenz in die Periode der Westlichen Zhou und die der Östlichen Zhou unterteilt (ab 770).[58] Für die zweite Hälfte der Letzteren wiederum hat sich die sprechende Bezeichnung *Zhànguó Shídài* eingebürgert, das „Zeitalter der Streitenden Reiche". Die Grenzen gegenüber der *Chûnqiû*-Periode sind fließend und werden von Autor zu Autor unterschiedlich angegeben, doch fallen die meisten Datierungen auf das zweite Viertel des 5. Jahrhunderts.

Das Hauptmerkmal dieser Zeit ist der Umschlag der zentrifugalen Bewegung in eine zentripetale. Ansätze dazu gab es wohl auch schon früher, als sich die Fürsten um eine Straffung und Erweiterung ihres Verwaltungsapparats, um die Festlegung genauer Grenzen ihrer Territorien und um den Landesausbau bemühten.[59] Für das 6. Jahrhundert führt Hsu darüber hinaus Beispiele an, die auf eine Erfassung der bäuerlichen Bevölkerung zu steuerlichen und militärischen Zwecken schließen lassen (Hsu 1999, S. 572f., 577). Zur vollen Entfaltung aber kam diese Tendenz erst jetzt. Die von den ständigen Kriegen erschöpfte und verängstigte Bevölkerung strebte in die größeren Städte, die ihr allein Schutz bieten konnten (Lewis 2006, S. 150ff.). Linzi, die Hauptstadt von Qi, vergrößerte ihre Einwohnerzahl auf 70.000 Familien; einen ähnlichen Zuwachs erlebten Yanying (Chu) oder Luoyang (Zhou). Neben Bauern ließen sich auch zahlreiche Handwerker und Händler in den Städten nieder, die damit neue Funktionen gewannen. Die Stadt der Westlichen Zhou, die gewöhnlich nur aus einem umwallten Kultzentrum und einem Palast sowie aus verstreuten

Siedlungen im Umland bestand, wurde durch einen äußeren Wall erweitert, der die Werkstätten und Häuser der Umgebung einschloss (Wheatley 1971, S. 185ff.; Hsu 1965, S. 134ff.). Die tradierte „konzentrische Stadt“ wurde in vielen Fällen durch eine „Doppelstadt“ ersetzt, bei der die neu errichteten Teile entweder mehr ökonomischen und militärischen Aufgaben dienten oder in einer „Palaststadt“ bestanden, die meist stark befestigt und mit der übrigen Stadt nur locker verbunden war, zugleich aber als Zentrum der politischen Macht und als Sitz der Verwaltung diente. Linzi etwa stand für die zweite Variante, Xinzheng, die Hauptstadt von Zheng, für die erste (Wu 2002, S. 247f.; Lewis 2006, S. 151). Auch in den damals entstehenden Vorstellungen von der idealen Stadt schlugen sich diese Veränderungen nieder, rückte in ihnen doch der Ahnentempel, das in zeitlicher wie sachlicher Hinsicht erste Bauwerk in der Stadt der Westlichen Zhou, in die Rolle eines dem Palast angegliederten nachgeordneten Elements (Wu 2002, S. 252): Reflex einer Entwicklung, die sich durch einen starken Prestigeverlust der Ahnengeister und eine allgemeine Abschwächung des Ahnenkults auszeichnete.[60] Aus den „galactic polities“ der Frühzeit waren „urban territorial states“ geworden, wenn auch von einer Art, die wenig mit den antiken oder mittelalterlichen Stadtstaaten des Okzidents gemeinsam hatte, fehlte es in China doch an Autonomie und Autokephalie der städtischen Gemeinde wie überhaupt bereits am Bürgerstatus.[61]

Die Akteure dieses Umbaus bezogen ihre Legitimation nicht mehr aus der Verwandtschaft mit legendären Ahnen, sondern aus ihren Leistungen im Krieg, in der Verwaltung und in der Wirtschaft. Marcel Granet spricht von einer „Synözie besonderer Art“, die aus dem Zusammenspiel von Fürsten und Kaufleuten hervorging: „Wenn der Fürst nach der Rodung des Buschwalds eine Stadt gründen will, verbündet er sich mit einem Kaufmann, und beide schließen, indem sie für sich und ihre Nachkommen einen

Schwur leisten (*meng*), einen Bündnisvertrag (*hsin*): Die Kaufleute werden sich nicht gegen die Autorität des Fürsten empören, noch wird der Herrscher ihnen etwas mit Gewalt abkaufen: ‚Wenn sie wertvolle Waren mit Gewinn verkaufen', dann wird der Fürst ‚keine Kenntnis davon nehmen'. Seit dieser Zeit steht der Macht des Herrschers jene des Vorstehers der Kaufleute gegenüber" (Granet 1980, S. 108f.).

Diese Macht der Kaufleute, die sich in China allerdings niemals, wie im mittelalterlichen Westeuropa, zu einer Gegenmacht gegen die politische Autorität erweiterte, war ein Produkt der rasanten Entwicklung, welche der Handel in der *Zhànguó*-Ära nahm. Bis weit in die *Chûnqiû*-Zeit hatte sich der Austausch vornehmlich auf Luxus- und Prestigegüter beschränkt. Märkte waren meist eng mit den Palästen der Aristokratie verbunden und unterlagen strenger Reglementierung. Die Städte waren rein kultische und administrative Zentren, keine Mittelpunkte des Wirtschaftslebens; die Kaufleute vorwiegend im Fernhandel tätig (Felber 1973, S. 90ff., 100, 113, 118). Gegen Ende der *Chûnqiû*-Zeit begann sich dieses Muster jedoch zu verändern (Hsu 1999, S. 580ff.). Die Konzentration der politischen Macht und die wachsende Nachfrage der Herrscher nach Luxusgütern, Waffen und Nahrungsmitteln für die ständig größer werdenden Armeen wirkten auf den Handel stimulierend und begünstigten die inter- und intraregionale Spezialisierung. Zugleich erlaubte die Konsolidierung größerer pazifizierter Territorien in Verbindung mit Verbesserungen im Verkehrswesen und in der Technologie eine Verdichtung der Warenzirkulation, sodass es im 5. Jahrhundert zur Herausbildung des Münzgeldes und zur Bildung von Kaufmannskapital kam (Felber 1973, S. 130ff.). Auch die soziale Position von Handwerkern, die unter den Westlichen Zhou durch Abhängigkeit und Reglementierung bestimmt war, verbesserte sich (Falkenhausen 2006, S. 417). Die

Verfügung über Sachwerte wurde zu einem wesentlichen Faktor der Statusbestimmung, was sich in einer Abschwächung der einst entscheidenden Trennungslinie zwischen den vornehmen und den gemeinen Angehörigen einer Lineage niederschlug. Prestigegüter, die etwa in Grabbeigaben diesen Unterschied markiert hatten, waren nunmehr breiteren Schichten zugänglich oder wurden in Massenproduktion gefertigt, sodass auch weniger Wohlhabende sie sich leisten konnten. „Mit anderen Worten, wirtschaftlicher Reichtum löste auf Ritual und Abstammung basierenden Rang als Hauptkriterium für soziale Unterschiede ab“ (ebd., S. 391).

Auch in der Agrarverfassung vollzogen sich tief greifende Umwälzungen. Unter den Shang und den Westlichen Zhou beruhte die Agrarordnung auf der engen Koppelung von adligen Lineages und dörflichen Gemeinden, die kollektiv für die Bearbeitung des Bodens zuständig waren (Lau 1999, S. 391). Dieses System wurde durch die permanenten Konflikte zwischen den Teilstaaten zerstört. Zahlreiche alte Adelsgeschlechter wurden in den mit erbarmungsloser Grausamkeit geführten Kämpfen ausgelöscht oder von ihrem Land vertrieben, zahlreiche Bauern durch Umsiedlung aus ihren Lebenszusammenhängen gerissen (Lewis 1999, S. 598f.). Wandlungen in der Kriegführung, darunter die Ersetzung adliger Kommandeure durch militärische Spezialisten nichtadliger Herkunft, die Verdrängung des Streitwagens durch den Bogen sowie vor allem: die Schaffung einer aus konskribierten Bauern zusammengesetzten Infanterie und die dadurch ermöglichte Bildung von Massenheeren, trugen ein Übriges dazu bei, die Agrarbevölkerung zu mobilisieren und zu entwurzeln.[62]

Durch diese Entwicklung war der Weg frei für neue, von der Rangordnung abgekoppelte Sozialstrukturen, deren zentraler Baustein fortan der Haushalt (*jia*) und nicht mehr die Lineage war.[63] Vorangetrieben wurde dieser Prozess

zum einen durch die Praxis der *Zhànguó*-Fürsten, verdienten Soldaten und Bauern, die brachliegendes Land bearbeiteten, Freiheiten und Vergünstigungen zu gewähren, wodurch die Entstehung von bäuerlichem Privatbesitz gefördert wurde, der nur noch Steuern an den Staat, aber keine Abgaben an die alten Klans und Lineages mehr zu entrichten hatte.[64] Zum andern ergaben sich neue Produktionsverhältnisse daraus, dass das in der Zirkulation akkumulierte oder im Krieg gewonnene Kapital in Grundbesitz angelegt wurde, obgleich dies wohl erst unter den frühen Han ein Ausmaß erreichte, dass man von einem Bodenmarkt sprechen kann (Pines 2005/2006, S. 172f.). Neben die neue Schicht bäuerlicher Eigentümer traten damit zwei weitere Schichten, die fortan für die chinesische Agrarverfassung bestimmend wurden: eine kleine Schicht vermögender, nicht selbst arbeitender Grundherren, die sich z.T. aus Handel und Handwerk rekrutierten und von Hsu als ‚Adlige ohne Rang und Herren ohne Zepter' bezeichnet werden (1965, S. 178); und eine ständig größer werdende Klasse armer und ärmster Pächter, die immer tiefer in die Abhängigkeit von Grundherren, Kaufleuten und Wucherern geriet. Der Zyklus, schreibt Wheatley, „verlief nicht überall mit derselben Geschwindigkeit, aber der Trend war allgemein in den späteren Jahren der Streitenden Reiche; und er implizierte stets den augenscheinlich unvermeidlichen Fortschritt von einer familialen Bindung zwischen Herrn und Holden über die vertragliche Beziehung zwischen Gläubiger und Schuldner bis hin zum unpersönlichen Verhältnis zwischen einem Herrn und einem Lohnarbeiter" (Wheatley 1971, S. 134). Schon unter der Han-Dynastie verfügten diese neuen Herren über mehr als 60 % des bebaubaren Bodens.[65]

Für die Struktur des Staates hatte diese soziale Mobilisierung und Polarisierung weitreichende Folgen. Cho-yun Hsu hat mit Recht den Hauptakzent auf die Konzentration der politischen Macht gelegt, die sich in der

Zhànguó-Ära vollzog. Diese Konzentration hing aufs Engste mit dem Abbau übergreifender verwandtschaftlicher Organisationsformen zusammen, erhielt doch der Staat auf diese Weise nicht nur eine neue Steuerquelle – den selbst wirtschaftenden bäuerlichen Eigentümer –, sondern zugleich eine Kontrolle über die Verwaltungsmittel, wie sie unter den Bedingungen der Rangvergesellschaftung ausgeschlossen war. Nachdem die alte Aristokratie in den endemischen Kämpfen des 6. und 5. Jahrhunderts gleichsam kollektiven Selbstmord begangen hatte, rekrutierten die Fürsten das Personal für die Staatsverwaltung mehr und mehr aus dem unteren Adel (*shi*), der sich für die neuen Funktionen eigens qualifizierte – allerdings nicht, wie Hsu meint, in Form einer Fachschulung, sondern durch den Erwerb einer spezifischen literarischen Qualifikation, wie sie auch später für die chinesische Beamtenschaft typisch war (Gernet 1979, S. 63). Ihre materielle Basis aber, und dies ist entscheidend, war nicht mehr der unwiderruflich einer Familie anvertraute und in ihr weitervererbbare Bodenanteil, sondern die Zuweisung von genau bemessenen und dem Rang nach abgestuften Naturaldeputaten, die in der Regel in Getreide bestanden. Bei besonderen Verdiensten flossen auch Entlohnungen in Form von Gold- und Silbergeschenken (Lewis 1999, S. 606). Nimmt man die Pflicht zu regelmäßiger Rechnungslegung und Kontrolle hinzu, die die lokalen Beamten jährlich in persona bei Hofe zu absolvieren hatten, die Schaffung von Strafgesetzbüchern, deren Bestimmungen nicht zuletzt auf die Beamten gemünzt waren (ebd., S. 609f.), so wird deutlich, dass sich der Staat in Richtung auf ein System wandelte, in dem sich der Herr im Vollbesitz der Verwaltungsmittel befand und die direkte Kontrolle über seinen Verwaltungsstab ausübte. Hsu hat dies zwar nicht richtig benannt, wenn er von legal-bürokratischer, also nicht mehr persönlich, sondern sachlich vermittelter

Herrschaft spricht (Hsu 1965, S. 1, 96). Seine Beschreibung dieses Systems aber ist völlig zutreffend:

„Der Prozeß, der die zahlreichen, von mehreren Adelsfamilien beherrschten Chunqiu-Staaten auf einige wenige, von jeweils einem Haus beherrschte Staaten reduzierte, steigerte den Autoritarismus des Staates und den Despotismus des Herrschers. Der Herrscher hatte absolute Macht erworben, denn es gab keine adligen Familien mehr, die in der Lage gewesen wären, seine Souveränität herauszufordern. Die feudale Schichtung verschwand und wurde durch ein Herrschaftssystem mit zwei Gliedern ersetzt: dem Souverän an der Spitze und seinen Untertanen an der Basis“ (Hsu 1965, S. 94).

Diese Beschreibung könnte freilich auch bedeuten, dass es sich um nichtlegitime Herrschaft im Sinne Max Webers handelte, um Regime bloßer Machtausübung, die denjenigen begünstigten, der über das umfangreichere Potenzial an Ressourcen und/oder das größere strategische Geschick verfügte. Und in der Tat spricht dafür manches: die Usurpation des Throns durch Mitglieder von Seitenlinien oder durch Aufsteiger, der Fortfall jeglichen Respekts gegenüber den überlieferten Normen (*li*), die Brutalität der Kriegführung, die immer mehr auf die komplette Vernichtung des Gegners zielte; die in den Quellen erkennbare Tendenz zur Abkehr vom öffentlichen Ahnenkult, zur Abwertung von Opfern und magisch-religiösen Praktiken.[66] Auch der Umstand, dass sich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die Herrscher der größeren Staaten den Königstitel (*wang*) aneigneten, der bis dahin den Zhou vorbehalten war (Lewis 1999, S. 602f.), signalisiert, wie weit die Auflösung der alten Rangordnung bereits fortgeschritten war.

Auf der anderen Seite sollte man jedoch nicht übersehen, dass es sich um einen Prozess und nicht um einen plötzlichen Einschnitt handelte. Mochte die faktische Macht auch mehr und mehr auf die stärkeren Bataillone

übergehen, so wagte doch keiner der neuen Herrscher, sich als „Sohn des Himmels“ zu bezeichnen und damit die Rolle der Zhou-Könige zu usurpieren (Pines 2004, S. 20). Das Haus Zhou, schreibt Pines, hatte zwar alle seine Ländereien, seine militärische Schlagkraft und seine Fähigkeit zur Intervention in die politischen Auseinandersetzungen eingebüßt, jedoch nicht seine sakrale Position und seine religiöse und rituelle Superiorität (ebd., S. 23). Manches spricht denn auch für die These, dass seine Ablösung durch Qin nicht allein auf dessen größeres Machtpotenzial zurückzuführen war. Der Staat Qin entwickelte sich nämlich genau dort, wo die ersten Zhou ihre Domäne besessen hatten, und seine Herrscher waren durch ein enges Geftecht von Heiratsbeziehungen mit Zhou verbunden. Bis ins 4. Jahrhundert gehörten die Qin zu den treuesten Alliierten der Zhou und bezogen daraus einen großen Teil ihres Prestiges. Denkbar daher, dass der Übergang der Herrschaft von Zhou auf Qin nicht auf gewaltsamer Unterwerfung beruhte, wie dies die traditionelle Interpretation will, sondern auf dem Umstand, dass der letzte Zhou-Herrscher über keinen legitimen Erben verfügte. Dies jedenfalls würde die relative Leichtigkeit erklären, mit der die Qin in die Rolle des legitimen Herrschers von ganz China einrückten.[67]

Allerdings verfügte Qin auch noch über andere Trümpfe. Als westlicher Außenstaat war es geostrategisch günstig gelegen, da das abgeschlossene Wei-Becken vor Angriffen schützte. Es besaß außerdem, nach der Angliederung von Shu in Sichuan und wenig später des Bezirks von Nanrang, zwei der bedeutendsten eisenverarbeitenden Zentren Chinas.[68] Die ständigen Auseinandersetzungen mit den benachbarten Steppenvölkern hatten eine strikte Militärhierarchie entstehen lassen, die den partikularistischen Intentionen des Adels keinen Raum ließ und dem Herrscher offenbar eine stärkere Stellung verlieh

als in den meisten anderen Staaten. Mitte des 4. Jahrhunderts kam es zu tief greifenden Veränderungen, als mit Shang Yang ein Vertreter der neuen Doktrin des „Legalismus“ in das Kanzleramt gelangte.[69] Shang Yang wie auch seine Nachfolger handelten nach den beiden Maximen *fuguo* (den Staat bereichern) und *qiangbing* (die Heere stärken). Das erste Prinzip verwirklichten sie durch umfangreiche Neulandgewinnung, durch Besiedlungsprogramme und Änderungen der Landaufteilung, die allesamt darauf zielten, die neue Steuerquelle des Staates, die selbstständige bäuerliche Kleinfamilie, zu stärken. Da die selbstständigen Bauern keine Arbeitsverpflichtungen gegenüber dem Adel hatten und sich auch von denjenigen gegenüber dem Staat befreien konnten, wenn sie ein bestimmtes Erntesoll überschritten, waren sie in größerem Umfang für die Armee abkömmlich, was dem zweiten Prinzip entsprach. In ähnlicher Weise wirkten die Schaffung paramilitärischer, kollektiv für die Lebensführung ihrer Mitglieder verantwortlicher Gruppierungen von fünf bis zehn Familien; die Einrichtung eines Bevölkerungsregisters; die Unterteilung des Staatsgebiets in Verwaltungsdistrikte (*xian* bzw. *jun*), die von absetzbaren Beamten geleitet wurden; die Schaffung einer in 18 Stufen gegliederten Rangordnung, welche herausragende Leistungen im zivilen und militärischen Bereich mit Vergünstigungen und Exemtionen belohnte; die Standardisierung der Maße und Gewichte; und nicht zuletzt die Einführung eines neuen Rechtsverständnisses, das dem alten rituellen Gewohnheitsrecht der Aristokratie (*li*) die willkürliche, auf der Dezision des Herrschers beruhende Satzung (*fa*) überordnete (Bodde 1986, S. 34ff.; Lewis 1999, S. 611f.). Kombiniert man diese Fakten mit den Ausführungen zu den Legitimitätsgrundlagen der Qin-Herrschaft und bezieht beides auf Max Webers Herrschaftssoziologie, so erscheint es am angemessensten, von einem „sultanistischen“

Regime zu sprechen, das für die äußerste Zuspitzung der Herrenwillkür im Rahmen einer immer noch traditionalen Legitimität steht, welche Letztere „sich stützt oder geglaubt wird auf Grund der Heiligkeit altüberkommener (‚von jeher bestehender') Ordnungen und Herrengewalten".[70]

Alles in allem hatte sich Qin auf diese Weise ein Machtpotenzial erschlossen, dem seine Gegner nichts Vergleichbares entgegenzusetzen hatten. Seit Ende des 4. Jahrhunderts begann es, Zug um Zug sein Territorium zu erweitern und einen Teilstaat nach dem anderen zu schlucken. Nachdem es sich im Nord- und Südwesten ein so ausgedehntes Hinterland gesichert hatte, dass nur noch Chu an Umfang mit ihm mithalten konnte, drang es in die Gebiete am Oberlauf des Han ein und eroberte 278 die Hauptstadt von Chu (Lewis 1999, S. 635). 260 gelang es seinem General Bo Qi, die Armee von Zhao einzuschließen und auszuhungern. Nach deren Kapitulation sollen auf Anordnung von Bo Qi sämtliche Überlebenden lebendig begraben worden sein – sinnfälliges Zeichen für die Brutalisierung der Kriegführung, die im letzten Jahrhundert der *Zhànguó*-Ära immer mehr die Züge einer Massenschlächterei anzunehmen begann (ebd., S. 640). Vier Jahre später unterwarf sich der letzte König von Zhou und starb kurz darauf. Sein Territorium wurde dem Gebiet von Qin einverleibt, und „damit hörten die Opfer der Zhou auf", wie es lapidar in der Zhou-Chronik heißt (Franke 1930, Bd. 1, S. 197).

Unter König Zheng, der 246 als Zwölfjähriger den Thron bestieg, begann der letzte Abschnitt der Expansion. Zwischen 230 und 225 wurden die drei Nachfolgestaaten des ehemaligen Jin (Han, Zhao, Wei) annektiert, 223 fiel, was von Chu noch übrig war, 222 folgte Yan und 221, als letzter unabhängiger Staat, Qi (Bodde 1986, S. 40ff.; Lewis 1999, S. 641). Aus dem Patrimonialstaat von Qin war ein Imperium geworden, das, allerdings mit erheblichen

Unterbrechungen, bis zum Jahre 1912 bestehen sollte. Sein Herrscher nahm, um das Neuartige dieses Vorgangs zu unterstreichen, den Titel „Erster Kaiser“ (Shi Huangdi) an.

1 Vgl. André Gunder Frank: Bronze Age World System Cycles, in: CA 34, 1993, S. 383–429, 387, für den ein Weltsystem dann gegeben ist, „wenn kein Teil des Systems so ist, wie es ist (oder war), wenn andere Teile nicht so sind, wie sie sind (oder waren)“. Die Resonanz auf diesen Vorschlag, der schließlich auf alles in der Welt zutrifft, war mit Recht überwiegend ablehnend: vgl. die im Anschluss an diesen Beitrag abgedruckte Diskussion. Ähnlich ausgreifende Überlegungen wie Frank entwickeln George Modelski: World System Evolution, in: Robert Denmark u.a. (Hrsg.): World System History. The Social Science of Long-term Change, London und New York 2000, S. 24–53; William R. Thompson: Comparing Approaches to the Social Science History of the World System, ebd., S. 287–298.

2 Vgl. Keightley (Hrsg.) 1983; Richard Pearson und A. Underhill: The Chinese Neolithic: Recent Trends in Research, in: AmAnthr 89, 1987, S. 807–822; Kwang-chih Chang: China on the Eve of the Historical Period, in: Loewe/Shaugnessy 1999, S. 37–73; Zhang Chi und Hsiao-Chun Hung: The Neolithic of Southern China – Origin, Development, and Dispersal, in: AP 47, 2008, S. 299ff.

3 Vgl. G. William Skinner: Presidential Address: The Structure of Chinese History, in: JAS 44, 1985, S. 271–292; Lothar von Falkenhausen: The Regionalist Paradigm in Chinese Archaeology, in: Philip L. Kohl und Clare Fawcett (Hrsg.): Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology, Cambridge etc. 1995, S. 198–217.

4 Vgl. Ho 1975, S. 22f.; Peter Schöller, Heinz Dürr, Eckart Dege (Hrsg.): Fischer Länder kunde Ostasien, Frankfurt am Main 1978, S. 107.

5 Vgl. Ho 1975, S. 45ff.; Gerhard Schmitt: Irrigationssysteme größeren Umfangs in China vor der Qin-Zeit, in: Joachim Herrmann und Irmgard Sellnow (Hrsg.): Produktivkräfte und Gesellschaftsformationen in vorkapitalistischer Zeit, Berlin 1982, S. 149–164. Zum Konzept der „hydraulischen Gesellschaft“ vgl. Karl A. Wittfogel: Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht, Köln etc. 1962.

6 Vgl. Tracey L.–D. Lu: The Occurrence of Cereal Cultivation in China, in: AP 45, 2006, S. 129ff.; Liu 2004, S. 25; Liu/Chen 2012, S. 70ff.

7 Vgl. Xiaolin Ma: Emergent Social Complexity in the Yangshao Culture: Analyses of Settlement Patterns and Faunal Remains from Lingbao, Western Henan, China (c. 4900–3000 BC). BAR, Int. Ser. 1453, Oxford 2005; Liu/Chen 2012, S. 189ff.

8 Vgl. Wheatley 1971, S. 26; Friedman/Rowlands 1977, S. 247ff.

9 Vgl. Louisa G. Fitzgerald Huber: The Relationship of the Painted Pottery and Lungshan Cultures, in: Keightley 1983, S. 177–216, 186ff.; Anne P. Underhill: Pottery Production in Chiefdoms: the Longshan Period in Northern China, in: WA 23, 1991, S. 12–27; dies.: The Longshan Period in the Yellow River Valley, in: F. David Bulbeck (Hrsg.): Ancient Chinese and

Southeast Asian Bronze Age Cultures, Bd. 2, Taipei 1997, S. 615–633; Wagner 2006, S. 267.

10 Vgl. Chang 1976, S. 31; ders. 1983a, S. 513; Underhill 2002, S. 197f.

11 Vgl. Wheatley 1971, S. 28; Paola Demattè: Longshan-Era Urbanism: The Role of Cities in Predynastic China, in: AP 38, 1999, S. 131–153; Shao Wangping: The Longshan Period and Incipient Chinese Civilization, in: JEAA 2, 2000, S. 195–226, 202. Kritisch zu dieser Auffassung Underhill 2002, S. 32.

12 Vgl. Christopher S. Peebles und Susan M. Kus: Some Archaeological Correlates of Ranked Societies, in: AA 42, 1977, S. 421–448, 431ff. Nur am Rande sei vermerkt, dass unter den Archäologen der Volksrepublik China eine starke Neigung besteht, den Übergang zum archaischen Staat (*guguo*) noch in die Zeit vor der Longshan-Kultur zurückzudatieren. Das hängt, wie Liu zeigt, mit dem nach wie vor starken Einfluss von Morgan und Engels zusammen, aber auch mit der Neigung, sich stärker auf die Annalistik und weniger auf die Archäologie zu verlassen: Liu 2004, S. 11f.

13 Vgl. Liu 2004, S. 116, 225 u. ö. Ähnlich bereits Underhill 2002, S. 253. In dieser Zyklizität dürfte auch die Ursache für das Auftreten potlatchartiger Erscheinungen liegen, wie sie Marcel Granet im Anschluss an Marcel Mauss postuliert hat (Danses et legendes de la Chine antique, 2 Bde., Paris 1926, Bd. 1, S. 58f.). Solche Erscheinungen markieren nämlich mitnich ten „a broad stage in human cultural evolution prior to the emergence of the state“, wie Eugene Cooper meint (The Potlatch in Ancient China: Parallels in the Sociopolitical Structure of the Ancient Chinese and the American Indians of the North-West Coast, in: HR 22, 1982, S. 103–128). Sie treten zumeist dann auf, wenn die horizontale Struktur des Austauschs, etwa infolge der Herausbildung eines tribalen Prestigegüter-Systems, expandiert und die vertikale Struktur einer Konkurrenz um Führungspositionen weicht. Die für Potlatch-Regime typischen „feasts of merit“ sind deshalb nicht mit den „community feasts“ zu verwechseln, „in welchen der Geber die größere Gemeinschaft vor der Geisterwelt repräsentiert und den Versuch unternimmt, das Wohlergehen zu erhöhen“ (Friedman 1998, S. 249).

14 Zahlreiche Hinweise dazu bei Friedman 1998, S. 274, 279, 284ff., 289, der von einer „vertikalisierten Version des Kachin-Systems“ spricht.

15 Vgl. zuletzt Li Xueqin: The Xia-Shang-Zhou Chronology Project sowie die hieran schließende Debatte, in: JEAA 4, 2002, S. 321ff.; ferner Yun Kuen Lee: Building the Chronology of Early Chinese History, in: AP 41, 2002, S. 15ff.

16 Vgl. Sarah Allan: The Myth of the Xia Dynasty, in: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 2, 1984, S. 242–256.

17 Vgl. Liu/Chen 2003, S. 26ff., 57ff.; dies. 2012, S. 259ff.; Liu 2004, S. 252, 229ff.; Underhill 2002, S. 25; Sarah Allan: Erlitou and the Formation of Chinese Civilization: Toward a New Paradigm, in: JAS 66, 2007, S. 461–496.

18 Vgl. Gideon Shelach: Social Complexity in North China during the Early Bronze Age: A Comparative Study of the Erlitou and Lower Xiajiadian Cultures, in: AP 38, 1994, S. 261–292, 280; Katheryn M. Linduff: The

Emergence and Demise of Bronze-Producing Cultures outside the Central Plain of China, in: Victor H. Mair (Hrsg.): The Bronze Age and Early Iron Age Peoples of Eastern Central Asia, 2 Bde., Washington 1998, Bd. 2, S. 619–646, 629.

[19] Vgl. David N. Keightley: Sources of Shang History. The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China, Berkeley etc. 1978. Einer später entwickelten Hypothese Keightleys zufolge liegen die Ursprünge der chinesischen Schrift in den östlichen Longshan-Verbänden des späten 3. Jahrtausends. Wichtige Anstöße seien dabei vom Bedürfnis nach exakten Messun gen im Rahmen der Stein-, Holz- und Keramikarbeiten ausgegangen, die ihrerseits im Zusammenhang mit der Ahnenverehrung und der Lineage-Organisation standen. Vgl. ders: The Origins of Writing in China: Scripts and Cultural Contexts, in: Wayne M. Senner (Hrsg.): The Origins of Writing, Lincoln und London 1990, S. 171–202, 197f.

[20] Vgl. Bagley 1999, S. 194f.; Li Yung-Ti: On the Function of Cowries in Shang and Western Zhou China, in: JEAA 5, 2003, S. 1–26.

[21] Vgl. Gideon Shelach: The Qiang and the Question of Human Sacrifice in the Late Shang Period, in: AP 35, 1996, S. 1–26.

[22] Vgl. Eno 2009, S. 55f.; Chang 1980, S. 165f., 180; Keightley 1999, S. 255, 269f. – Wie Yuri Pines bemerkt, herrscht hinsichtlich der Verwandtschaftsnomenklatur sowohl in den Quellen als auch in der Sekundärliteratur notorische Verwirrung. Deshalb sei festgehalten: ein Klan (*xing*) ist eine Verwandtschaftsgruppe, deren Mitglieder nur einen mythischen Ahnen besitzen, eine Lineage (*zu*) hingegen eine solche, deren Mitglieder über gemeinsames Eigentum verfügen und gemeinsame Aktivitäten kultischer, wirtschaftlicher oder kriegeri scher Art unternehmen: vgl. Pines 2005/2006, S. 167. Vgl. auch James L. Watson: Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives on Historical Research, in: China Quarterly 92, 1982, S. 589–622; ders. und Patricia B. Ebrey: Introduction, in dies. (Hrsg.): Kinship Organization in Late Imperial China, 1000–1940, S. 4–6; für die Frühzeit auch Melvin P. Thatcher: Marriages of the Ruling Elite in the Spring and Autumn Period, in: Rubie S. Watson und Patricia B. Ebrey (Hrsg.): Marriage and Inequality in Chinese Society, Berkeley 1991, S. 25–57, 49.

[23] Vgl. Sarah Allan: On the Identity of Shang Di and the Origin of the Concept of a Celestial Mandate, in: EC 31, 2007, S. 1–46. Zu den verschiedenen Deutungen, die *Di* erfahren hat, vgl. Eno 2009, S. 72ff. Dort auch dessen eigener Vorschlag, nach dem der Terminus Di für einen Allgemeinbegriff steht, „assignable to any one Power or denoting groups of Powers, or all Powers, collectively, and that the Shang pantheon thus does not, in fact, possess an apex uniting its various segments“ (S. 75f.). Zwischen den verschiedenen Deutungen ist umso schwerer zu entscheiden, als auch noch der Zeitfaktor hinzukommt, ist doch kaum anzunehmen, dass die religiösen Vorstellungen und Praktiken der Shang über mehrere Jahrhunderte konstant blieben (ebd., S. 77).

[24] David N. Keightley: The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture, in: HR 17, 1978, S. 211–225, 212f. Über die Bedeutung der Ahnen verehrung vgl. auch ders.: The „Science“

of the Ancestors: Divination, Curing, and Bronze Casting in Late Shang China, in: AsM 14, 2001, S. 143–187; ders.: The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200–1045 B. C.), Berkeley 2002[2]. Vgl. auch Chao Lin: The Socio-Political Systems of the Shang Dynasty, Taipei 1982, S. 125.

25 Vgl. Descola 2013, S. 308ff.; Marcel Granet: Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter, München 1980, S. 272ff.

26 Vgl. Gernet 1979, S. 80ff. Zur Aussagekraft dieser Quellen vgl. auch Kern 2009, S. 144ff.

27 Vgl. die klassische Studie von Jan J. M. de Groot: Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas, Berlin 1918, S. 12; aus neuerer Zeit Mu-Chou Poo: Popular Religion in Pre-Imperial China: Observations on the Almanacs of Shui-Hu-Ti, in: TP 79, 1993, S. 225–248.

28 Chang 1980, S. 202f.; ders. 1986[4], S. 414f.; ders.: Shang Shamans, in: Willard J. Peterson u.a. (Hrsg.): The Power of Culture. Studies in Chinese Cultural History, Hongkong 1994, S. 10–36.

29 Vgl. Julia Ching: Mysticism and Kingship in China. The Heart of Chinese Wisdom, Cambridge etc. 1997, S. 5ff., 21; David N. Keightley: Akatsuka Kiyoshi and the Culture of Early China: A Study in Historical Method, in: HJAS 42, 1982, S. 267–320. Auch Falkenhausen möchte dem Schamanismus zumindest für die Zeit der Shang eine bedeutende Rolle zuschreiben, bezieht dies allerdings nicht auf den Herrscher und postuliert eine Arbeitsteilung zwischen „invocator-priests and the spirit-medium impersonators“. Unter den Zhou habe sich das Ritual vollends von einer mehr „dionysischen“ in eine mehr „apollinische“ Richtung entwickelt: Lothar von Falkenhausen: Reflections on the Political Role of Spirit Mediums in Early China: The *Wu* Officials in the *Zhou Li*, in: EC 20, 1995, S. 279–300, 300; vgl. ders. 2006, S. 47f.

30 Vgl. Flad 2008, S. 413. Zu diesem Ergebnis gelangt, wenngleich in einem auf Morgan und Engels basierenden Rahmen, auch Tong, der für die drei Dynastien eine Aufspaltung der Funktionen des *wu* in dem Sinne postuliert, dass die auf den Gesamtverband bezogenen magisch-religiösen Leistungen zur Angelegenheit einer Art Staatspriesterschaft geworden seien, zu deren Funktionsprofil vor allem rituelle und zeremonielle Aufgaben gehörten, jedoch nicht mehr jene, mit Max Weber zu reden: Heilsmethodiken der Selbstvervollkommung, die nun den „part-time folk magicians“ zufielen: vgl. Tong 2002, S. 61f. Da die *wu* vor allem die Funktion hatten, Unglück abzuwenden, hält Gilles Boileau eine Übersetzung dieses Termi nus mit „Schamane“ für nicht angemessen: vgl. Wu and Shaman, in: BSOAS 65, 2002, S. 350–378, 378.

31 Keightley 1999, S. 262. Vgl. auch ders.: Shamanism, Death, and the Ancestors: Religious Mediation in Neolithic and Shang China, in: Asiatische Studien 52, 1998, S. 763–828, 826ff. Wesentlich zu dieser Standardisierung beigetragen haben dürfte die Praxis, verstorbene Klanmitglieder nach einer gewissen Frist nicht mehr mit ihrem persönlichen Namen anzusprechen, sondern ihnen einen rituellen Namen

zu verleihen, mit dem sie zugleich klassifiziert und in eine rituelle Ordnung platziert wurden: vgl. Keightley 2004, S. 12. Etwa seit Mitte des 12. Jahrhunderts sei im Kult nichts mehr ad hoc oder auf unvorhersehbare Weise geschehen. Nichts in den Weissagungsinschriften deute darauf hin, dass die Wahrsager den Ahnen irgendeine persönliche Präferenz für ein bestimmtes Ritual oder ein bestimmtes Opfer zugeschrieben hätten. An oberster Stelle habe die von den Ahnen repräsentierte Ordnung gestanden, nicht ihre individuelle Persönlichkeit (ebd., S. 26f.). Die für die chinesische Kultur typische Präferenz für eine unpersönliche Ordnung könnte hier eine ihrer Wurzeln haben.

32 Roderick B. Campbell: Toward a Networks and Boundaries Approach to Early Complex Polities. The Late Shang Case, in: CA 50, 2009, S. 821–848, 834.

33 Vgl. David Nivison: Royal „Virtue" in Shang Oracle Insciptions, in: EC 4, 1978/79, S. 52–56, 54.

34 Vgl. C. Cook 2009, S. 250; Scott Cook: The Debate over Coercive Rulership and the „Human Way" in Light of Recently Excavated Warring States Texts, in: HJAS 64, 2004, S. 399–440, 438.

35 Vgl. Heiner Roetz: Die chinesische Ethik der Achsenzeit, Frankfurt am Main 1992. Einschränkend dazu Stefan Breuer: Kulturen der Achsenzeit. Leistung und Grenzen eines geschichtsphilosophischen Konzepts, in: Saeculum 45, 1994, S. 1–33.

36 Vgl. Yuri Pines: „The One That Pervades the All" in Ancient Chinese Political Thought: The Origins of „The Great Unity" Paradigm, in: TP 86, 2000, S. 280–324, 285.

37 Keightley 1999, S. 290. Nur am Rande sei vermerkt, dass der konische Klan nicht nur mit patrimonialen Strukturen inkompatibel ist, sondern auch mit der Rolle von Big Men: vgl. dazu Marshall D. Sahlins: Tribesmen, Englewood Cliffs 1968, S. 88ff.

38 Vgl. Chang 1976, S. 84ff., 93ff.; ders. 1980, S. 180ff.; ders.: T'ien Kan: A Key to the History of Shang, in: David T. Roy und Tsuen-hsuin Tsien (Hrsg.): Ancient China: Studies in Early Civilization, Hong Kong 1978, S. 13–42, 31f.

39 Vgl. Edward L. Shaughnessy: Historical Geography and the Extent of the Earliest Chinese Kingdoms, in: AsM 2, 1989, S. 1–22.

40 Vgl. neben der in Anm. 15 zitierten Literatur noch Edward L. Shaugnessy: „New" Evidence on the Zhou Conquest, in: EC 6, 1980/81, S. 57–79; David W. Pankenier: Astronomical Dates in Shang and Western Zhou, in: EC 7, 1981/82, S. 3–37; ders.: The „Bamboo Annals" Revisited: Problems of Method in Using the Chronicle as a Source for the Chronology of Early Zhou, in: BSOAS 55, 1992, S. 272–297, 498–510; David S. Nivison: 1040 as the Date of the Chou Conquest, in: EC 8, 1982/83, S. 76–78; ders.: The Dates of Western Chou, in: HJAS 43, 1983, S. 481–580; ders.: The Key to the Chronology of the Three Dynasties: The ‚Modern Text' *Bamboo Annals*, in: Sino-Platonic Papers 93, 1999, S. 1–24.

41 Einen Überblick über die unterschiedlichen Auffassungen gibt Shaugnessy, der selbst für die Position der „Eastern School" plädiert: 1999, S. 299ff. Für die „Western School" dagegen: Li 2006, S. 30ff.

42 Diese Sichtweise wird nicht nur von Autoren vertreten, die dem Historischen Materialismus verpflichtet sind, sondern auch von einer Reihe nichtmarxistischer Forscher: vgl. etwa Henri Maspero: Le régime féodal et la propriété foncière dans la Chine antique, in: Mélanges posthumes sur les institutions et l'histoire de la Chine, Bd. 3, Paris 1950, S. 111–146; Granet 1952; Bodde 1956; Hsu/Linduff 1988; Dieter Kuhn: Status und Ritus. Das China der Aristokraten von den Anfängen bis zum 10. Jahrhundert nach Christus, Heidelberg 1991, S. 165ff.; Vandermeersch 1998. Bei Max Weber zu beachten ist die Unterscheidung zwischen allgemeinem Feudalismusbegriff, der auf die Delegation von Herrenrechten abstellt, und den verschiedenen Spezifikationen, die es bewirken, dass Feudalismus herrschaftssoziologisch gesehen in mindestens drei Ausprägungen vorkommt: im Rahmen der traditionalen Herrschaft als Grenzfall des ständischen Patrimonialismus; im Rahmen der charismatischen Herrschaft in der Gestalt des Gefolgschaftsfeudalismus und des erbcharismatischen Feudalismus; und im Lehensfeudalismus als Mischtyp (vgl. Stefan Breuer: „Herrschaft“ in der Soziologie Max Webers, Wiesbaden 2011, S. 167). In der Anwendung dieser Typen auf China sind bei Weber allerdings Inkonsistenzen festzustellen. Die Studie über „Konfuzianismus und Taoismus“ sieht für die Zeit der Zhou eine Dominanz des erbcharismatischen Feudalismus (Max Weber: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920, hrsg. von Helwig Schmidt-Glintzer i. Z. m. Petra Kolonko, MWG Bd. I/19, Tübingen 1989, Kap. II). An anderer Stelle konstatiert Weber dagegen: „der *alt*chinesische, vor Shi Huang Ti bestehende, Feudalismus war wenigstens teilweise Lehensfeudalismus, neben dem allerdings Pfründen-Feudalismus vorkam“ (Weber 1976, S. 151).

43 Vgl. Bruce Trigger: Understanding Early Civilizations. A Comparative Study, Cambridge 2003, S. 104ff., 110. Als gleichzeitig bürokratisch und feudal erscheint der Staat der Westlichen Zhou dagegen bei Creel 1970, S. 54ff., 101ff., 242ff., 317ff.

44 Vgl. Maria Khayutina: Western „Capitals“of the Western Zhou Dynasty. Historical Reality and Its Reflections until the Time of Sima Qian, in: Oriens extremus 47, 2009, S. 25–65.

45 Dies.: Royal Hospitality and Geopolitical Constitution of the Western Zhou Polity, in: TP 96, 2010, S. 1–73, 11, 43.

46 Vgl. Lau 1999, S. 161, 262; Virginia C. Kane: Aspects of Western Chou Appointment Inscriptions: The Charge, the Gifts, and the Response, in: EC 8, 1982/83, S. 14–28; Li 2006, S. 110ff.

47 Wolfram Eberhard: Die institutionelle Analyse des vormodernen China. Eine Ein schätzung von Max Webers Ansatz, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.): Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik, Frankfurt am Main 1983, S. 55–90, 63f.

48 Vgl. Li Feng: „Feudalism“ and Western Zhou China: A Criticism, in: HJAS 63, 2003, S. 115–144. Anders Lau, der für die Landvergabe an „Grenzlandfürsten“ die Übersetzung von „feng“ mit „Lehen“ beibehalten will, allerdings ebenfalls Unterschiede zum okzidentalen Lehensfeudalismus sieht: Lau 1999, S. 43.

49 Vgl. Léon Vandermeersch: Wangdao ou la voie royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaique, Paris 1977, Bd. 1, S. 320ff.; Pulleyblank 2000, S. 4; Falkenhausen 2006, S. 118, 169, 165.

50 Gassmann 2006, S. 60f., 65. Gassmann spricht allerdings anstatt von Lineage von „Stamm", worin ich ihm aufgrund der dadurch entstehenden Verwechslungsmöglichkeiten mit „tribe" nicht folgen möchte.

51 Vgl. Gassmann 2006, S. 171, 138f.; Falkenhausen 2006, S. 52, 66, in Abschwächung von Rawsons etwas dramatischer These einer „ritual revolution" (1999, S. 433ff.).

52 Einige Beispiele dafür bei Olivia Milburn: Kingship and Inheritance in the State of Wu: Fraternal Succession in Spring and Autumn Period China (771–475 BC), in: TP 90, 2004, S. 195–214.

53 Zu der für die chinesische Geschichte grundlegenden Abgrenzung von den ‚Barbaren' vgl. Yuri Pines: Beasts or Humans: Pre-Imperial Origins of the ‚Sino-Barbarian' Dichotomy, in: Amitai/Biran 2005, S. 59–102.

54 Vgl. Nicola Di Cosmo: The Northern Frontier in Pre-Imperial China, in: Loewe/Shaugnessy 1999, S. 885–966; Gideon Shelach: Early Pastoral Societies of Northeast China: Local Change and Interregional Interaction during c. 1100–600 BCE, in: Amitai/Biran 2005, S. 15–58; ders.: Prehistoric Societies on the Northern Frontiers of China: Archaeological Perspec tives on Identity Formation and Economic Change during the First Millennium BCE, London und Oakville 2009.

55 Vgl. Gernet 1979, S. 58; Hsu 1965, S. 120; Constance A. Cook and John S. Major (Hrsg.): Defining Chu: Image and Reality in Ancient China, Honolulu 1999.

56 Vgl. Brian B. Blakeley: Functional Disparities in the Socio-Political Traditions of Spring and Autumn China, in: JESHO 20, 1977, S. 208–243, 307–343; 22, 1979, S. 81–118; ders.: King, Clan, and Courtier in Ancient Ch'u, in: AsM, ser. III, 2, 1992, S. 1–39.

57 Vgl. Hsu 1965, S. 20. Ausführlicher zu diesem Thema: Yuri Pines: Friends or Foes: Changing Concepts of Ruler-Minister Relations and the Notion of Loyalty in Pre-Imperial China, in: MS 50, 2002, S. 35–74.

58 Vgl. den Überblick bei Li Xueqin: Eastern Zhou and Qin Civilizations, New Haven und London 1985.

59 Vgl. Melvin P. Thatcher: A Structural Comparison of the Central Government of Ch'i, Ch'u, and Chin, in: MS 33, 1977/78, S. 140–161; ders.: Central Government and the State of Chin in the Spring and Autumn Period, in: Journal of Oriental Studies 23, 1985, S. 29–53; Hans Stumpfeldt: Staatsverfassung und Territorium im antiken China. Über die Bildung einer territorialen Staatsverfassung, Düsseldorf 1970.

60 Vgl. Falkenhausen 2006, S. 297f., 370ff., ferner Lewis 2006, S. 147, der eine Verlagerung des rituellen Primats vom Ahnentempel zu Himmels- und Bergkulten konstatiert. Wie Anna Seidel gezeigt hat, ging diese Entwicklung mit einer grundlegenden Veränderung im Status der Toten einher. Galten die Geister der Ahnen ursprünglich als übernatürliche Helfer im Himmel, so verwandelten sie sich jetzt zunehmend in Dämonen, die in die Welt der Lebenden zurückdrängten und daher weggesperrt werden mussten: Anna Seidel: Post-mortem Immortality, or the Taoist

Resurrection of the Body, in: Gilgul. Essays on Transformation, Revolution, and Permanence in the History of Religions. Dedicated to R. J. Zwi Werblowsky, Leiden 1987, S. 223–237, 229. Auch andere Geister wie diejenigen der Berge oder bestimmter wilder Tiere nahmen einen bedrohlichen Zug an, den man dadurch bewältigte, dass sie zu toten menschlichen Wesen erklärt wurden, die offizielle Ämter im Rahmen der neu eingeführten „supernatural bureaucracy“ innehatten: vgl. Terry F. Kleeman: Mountain Deities in China: The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins, in: JAOS 114, 1994, S. 226–238.

61 Vgl. Pines 2005/2006, S. 174ff. contra Lewis, der die Häufigkeit wie die Partizipationsmöglichkeiten von Bürgerversammlungen höher einschätzt: vgl. Mark E. Lewis: The City-State in Spring-and-Autumn China, in: Mogens H. Hansen (Hrsg.): A Comparative Study of Thirty City-State Cultures: An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Center, Copenhagen 2000, S. 359–374, sowie ders. 2006, S. 144ff. – Die Studie von Robin Yates (1998) bringt plausible Argumente für den ersten Teil des oben geschilderten Prozesses. Das in ihr verwendete Konzept des Stadtstaates ist jedoch zu abstrakt, um den weiteren Wandel kenntlich zu machen.

62 Vgl. Lewis 1999, S. 620ff. In der *Chûnqiû*-Zeit blieb die Stärke der Armeen meistens unter 30.000 Kämpfern. Für das 5. und 4. Jahrhundert sind dagegen Größenordnungen bis zu 100.000 möglich, im 3. Jahrhundert noch einmal mehr, auch wenn die Angaben der chinesischen Annalistik meist übertrieben sind: vgl. Lewis 1999, S. 625.

63 Vgl. Pines 2005/2006, S. 166ff. Wie Cook 2009, S. 240f. gezeigt hat, schlug sich diese Entwicklung auch in einem Zusammenbruch der Verehrung der Lineage-Ahnen nieder und in einer Einschränkung des Kultes auf die häusliche Sphäre.

64 Vgl. Lewis 1999, S. 600; Richard Lorenz: Die traditionelle chinesische Gesellschaft. Eine Interpretation sowjetischer Forschungsergebnisse, in: ders. (Hrsg.): Umwälzung einer Gesellschaft. Zur Sozialgeschichte der chinesischen Revolution (1911–1949), Frankfurt am Main 1977, S. 11–93, 29; Mark E. Lewis: The Early Chinese Empires. Qin and Han, London 2007, S. 18, 30ff.; Vandermeersch 1998, S. 673.

65 Vgl. Chi-Yun Chen: Han Dynasty China: Economy, Society, and State Power, in: TP 70, 1984, S. 127–148.

66 Vgl. Cook 2009, S. 278; Marc Kalinowski: Diviners and Astrologers under the Eastern Zhou. Transmitted Texts and Recent Archaeological Discoveries, in: Lagerwey/Kalinowski 2009, S. 340–396, 391.

67 Vgl. Pines 2004, S. 16f., 22, sowie Gideon Shelach und Yuri Pines: Power, Identity and Ideology: Reflections on the Formation of the State of Qin (770–221 BC), in: Miriam T. Stark (Hrsg.): An Archaeology of Asia, Oxford 2005, S. 202–230.

68 Vgl. Caroline Blunden und Mark Elvin: Weltatlas der alten Kulturen: China, München 1985, S. 72. Allgemein zur Rolle des Eisens im China dieser Epoche: Donald B. Wagner: Iron and Steel in Ancient China. Handbuch der Orientalistik, hrsg. von Bertold Spuler, Abt. 4: China, Bd. 9, Leiden etc. 1993.

69 Vgl. Yu-Ning Li (Hrsg.): Shang Yang’s Reforms and State Control in China, White Plains 1977.

70 Weber 1976, S. 130. Zum Sultanismus vgl. ebd., S. 133f.

5. Mesopotamien

Umweltbedingungen

Der zweite Großraum der Alten Welt, in dem sich charismatische Staaten bildeten, wird unscharf als Naher Osten oder Vorderer Orient bezeichnet. Die Wechselbeziehungen, die es auch hier zwischen den einzelnen Teilkulturen gab, würden es nahelegen, Mesopotamien, Ägypten und die benachbarte Ägäis in einem einzigen Kapitel zusammenzufassen. Die Eigengesetzlichkeit dieser Teilkulturen ist indes so groß und die entsprechende Forschung so umfangreich, dass sich ein solches Vorgehen nicht empfiehlt. Damit setzt man sich zwar den Einwänden aus, die vonseiten der Weltsystemtheoretiker zu erwarten sind, doch ist deren Systembegriff entweder so voraussetzungsvoll und damit unanwendbar oder so vage und damit nutzlos, dass man dem gelassen entgegensehen kann.[1] Die Isolierung des Gegenstands zu analytischen Zwecken schließt im Übrigen die Möglichkeit nicht aus, diese Voraussetzung immer da aufzuheben, wo es sachlich geboten ist.

Von Mesopotamien kann man in einem engeren und einem weiteren Sinn sprechen. Im weiteren Sinn zählen zum Raum ‚Groß-Mesopotamien' neben dem engeren Mesopotamien: das zwischen Tigris und Zagros gelegene Khuzistan, dessen Kern durch die Schwemmebene der

Flüsse Karun, Dez und Karkeh gebildet wird (die sogenannte Susiana); die Gebirgsregion des Hohen Zagros, in der strenge Winter und geringe Niederschläge die landwirtschaftliche Nutzbarkeit stark einschränken; der Innere Zagros mit weiten Tälern und besseren Böden; das iranische Hochland, das für Viehzucht geeigneter ist als für Landwirtschaft; das ‚Piedmont' im heutigen irakischen Kurdistan, das durch kleinräumige Hügellandschaften bestimmt ist, sowie das Bassin des Urmia-Sees, wo Regenfeldbau betrieben wird.[2]

Im engeren Sinn ist das Land zwischen Euphrat und Tigris gemeint, das sich von Taurus bis zum Persischen Golf erstreckt. Der nördliche Teil der Region umfasst neben der sogenannten Ğazira, einem unfruchtbaren Kalksteinplateau, das allenfalls Nomaden einen kärglichen Unterhalt bietet, zwei Zonen, in denen Regenfeldbau und Weidewirtschaft möglich waren: das assyrische Kernland zwischen dem Tigris und dem Großen Zab sowie das Gebiet am Oberlauf des Euphrat, Tigris und Khabur.[3] Schwankende Niederschläge und episodische Dürreperioden begünstigten hier freilich eher die Bildung kleinerer, „horizontal-egalitärer" Dorfgemeinschaften, die auf Bevölkerungswachstum meistens mit Segmentation und der Gründung neuer Siedlungen reagierten (Frangipane 2007, S. 154ff.). Wo es dennoch zeitweise zu soziopolitischen Verdichtungsprozessen kam, wie in Niniveh mit seinen etwa 40 ha oder Tell Brak mit seinen mindestens 65 ha, brachen sie bereits Mitte des 4. Jahrtausends wieder ab, sodass man geradezu von „aborted urbanism" (Algaze) gesprochen hat.[4] Der südliche Teil besteht aus alluvialem Schwemmland und weist so geringe Niederschläge auf, dass ein Pflanzenanbau ohne künstliche Bewässerung ausgeschlossen ist. Wo genau der Persische Golf im Neolithikum und in der Bronzezeit begann, lässt sich noch immer nicht genau sagen, doch gibt

es Anhaltspunkte dafür, dass das Meer etwa 150–200 km weiter landeinwärts reichte als heute. Städte wie Ur und Eridu lagen daher möglicherweise direkt an der Küste oder an einem Haff (Vertesalji 1984, S. 176).

Die Natur hatte diesen südlichen Teil mit ebenso vielen Vorteilen wie Nachteilen ausgestattet. Zu den Ersteren zählte eine so große Variationsbreite von komplementären Ökosystemen, wie sie in keiner anderen Region des Vorderen Orients gegeben war. Neben Getreideanbau war Hortikultur möglich, es gab ausgedehnte Weidemöglichkeiten für Schafe, Ziegen und Rinder sowie eine Überfülle an maritimen Ressourcen. Mithilfe der künstlichen Bewässerung ließen sich die Erträge in der Landwirtschaft leicht auf das Doppelte bis Dreifache dessen steigern, was in den an grenzenden Gebieten möglich war. Darüber hinaus war die Verlässlichkeit dieser Produktionsweise größer als in den trockeneren Zonen, die auf unvorhersehbare Niederschläge angewiesen waren (Algaze 2008, S. 41). Diejenigen Teile der Alluvialebene, die heute keine Sommerniederschläge aufweisen, lagen im 5. und frühen 4. Jahrtausend noch im Bereich der Monsunwinde, sodass auch hier ausgezeichnete Möglichkeiten der Nutzung bestanden. Ein weiterer, nicht zu unterschätzender Startvorteil war der Umstand, dass in dieser Zeit Euphrat und Tigris noch dichter beieinanderlagen und ein weitverzweigtes Netz von Seitenarmen bildeten, die den Transport von Ressourcen aller Art erleichterten und so zur wirtschaftlichen Integration eines relativ großen Areals beitrugen (ebd., S. 49, 63).

Ein Nachteil war dagegen das Fehlen von Baumaterialien wie Holz oder Stein, aber auch von Mineralien, Harzen oder Öl, an die sich nur auf dem Austauschwege gelangen ließ. Auch waren die Widerstände, die der landwirtschaftlichen Nutzung entgegenstanden, nicht unbeträchtlich. Der Tigris war für den Aufbau eines

künstlichen Bewässerungssystems wenig geeignet, da er äußerst unberechenbar war und zerstörerische Überflutungen verursachen konnte. Der Euphrat dagegen hatte die Tendenz, in der Ebene zwischen mehreren Armen hin und her zu wechseln, weshalb sich nur schwer ein stabiles Siedlungsmuster herauszubilden vermochte (Adams 1981, S. 3ff.; ders. 1982 , S. 122ff.; Algaze 2008 , S. 45). Diese Tenden zverstärkte sich offenbar in der zweiten Hälfte des 4. Jahrtausends, als infolge klimatischer Veränderungen die saisonalen Schwankungen größer und die Trockenheit stärker wurde: möglicherweise ein Grund für die Entwicklung neuer und engerer Formen der sozialen Arbeitsteilung und Kooperation, beispielsweise in der Anlage von Kanälen oder im Aufbau von Speicherkapazitäten, um Wasservorräte für die trockenen Phasen zu haben, vielleicht auch ein Motiv für den Auf au größerer Wirtschaftseinheiten wie der Tempel, in deren Rahmen sich die Risiken besser verteilen ließen.[5] Eine zusätzliche Erschwernis war die Versalzung des Ackerlandes, die regelmäßig dann beschleunigt wurde, wenn die Bauern in Perioden zeitweiligen Wasserüberschusses übermäßig stark bewässerten, um einem möglichen zukünftigen Wassermangel vorzubeugen. Die von Jacobsen und Adams vertretene These, nach der die Bodenversalzung eine absolute Schranke für die mesopotamische Landwirtschaft gewesen sei und mehrfach katastrophale Produktivitätsrückgänge bewirkt habe, ist allerdings nicht unbestritten.[6]

Die Bewässerungslandwirtschaft ist so häufig mit zentralistischen und hierarchischen Formen der Lenkung und Kooperation in Verbindung gebracht worden, dass es nicht überflüssig erscheint, auf das völlige Fehlen derartiger Zusammenhänge in Mesopotamien hinzuweisen. Die häufigen Überschwemmungen, die ungleiche Verteilung von fruchtbarem Land, die Schwankungen in der Wasser- und Schlammzufuhr und nicht zuletzt die

Versalzungsgefahr zwingen die Landwirtschaft in diesem Gebiet eher in eine extensive als in eine intensive Richtung. Um der Versalzung vorzubeugen, müssen dem Boden häufige Bracheperioden gewährt werden, sodass die Erträge nur über eine ständige Ausweitung des in Bebauung befindlichen Landes konstant gehalten werden können. Jede Konzentration der vorhandenen Ressourcen ist unter diesen Umständen kontraproduktiv, da sie gewöhnlich mit einer intensiveren Nutzung einhergeht und den Boden dadurch rasch erschöpft.[7] Robert A. Fernea, der den El-Shabana-Stamm im heutigen Südirak untersucht hat, hat plausible Argumente dafür erbracht, dass aus diesem Grund das tribale System der flexiblen Landzuweisung an gleichgestellte Verwandtschaftsgruppen eine optimale Nutzung der gegebenen Produktionsmöglichkeiten darstellt. Er hat ferner gezeigt, dass die Stammessegmente trotz ihres geringen Arbeitskräftepotenzials vollständig ausreichen, um die lokalen, meist ad hoc konstruierten und dezentralen Bewässerungsanlagen zu bauen und zu unterhalten.[8] Bewässerungslandwirtschaft, das haben auch andere Untersuchungen gezeigt, kann wohl die Entstehung lokaler Formen von „corporate authority" begünstigen, doch können diese nicht einfach gleichgesetzt werden mit Zentralisation und Monokratie. Entscheidungen können und werden vielmehr auch im Wege der Beratung, der Abstimmung und der Partizipation getroffen, in einem Rahmen mithin, der eher von „Heterarchie" geprägt ist als von Hierarchie.[9]

Diese Beobachtungen an zeitlich so weit entfernten Verhältnissen können sicher nicht benutzt werden, um daraus positive Aussagen über die Struktur der neolithischen Gemeinwesen Südmesopotamiens zu extrapolieren. Sie reichen aber aus, um die verbreitete Annahme zu widerlegen, dass es eine natürliche

Notwendigkeit für den Aufbau eines despotischen Wasserbauregimes gegeben habe, ganz gleich, ob dieses in der Form eines bürokratischen Staates oder auch nur eines Häuptlingstums gedacht wird. Die Zentralisierung der Autorität entsprang aus sozialen Prozessen, nicht aus der Natur; und sie folgte dabei den gleichen Mechanismen, die in Peru und Mesoamerika am Werk gewesen waren. Was nunmehr genauer zu zeigen ist.



Karte 7: Sumer

Wege zum Staat: Khuzistan und Sumer

Im präkeramischen und noch im keramischen Neolithikum waren die Gebiete, in denen sich später die großen Stadtkulturen entfalteten, noch nicht besiedelt, fanden sich hier doch weder Wildformen von Getreide noch die wilden Ahnen der späteren Haustiere.[10] Die ältesten Niederlassungen lagen in den Tälern des Zagros oder am Ausgang solcher Täler in kleineren Ebenen, wo Landwirtschaft ohne künstliche Bewässerung möglich war. Erst allmählich, etwa seit dem 7./6. Jahrtausend, wagten sich einzelne Gruppen in die Alluvialebenen vor und errichteten dauerhafte Siedlungen, die lange Zeit egalitär strukturiert gewesen sein dürften. Dabei wurde die Susiana augenscheinlich bevorzugt, weil sie weniger versumpft war und mindestens teilweise noch im Bereich des Regenfeldbaus lag. Aus dem 5. Jahrtausend sind jedenfalls etliche dörfliche Siedlungen bekannt, sogar die Reste eines 11–18 ha großen Zentrums (Choga Mish), das um 4500 – allerdings nur für kurze Zeit – eine Vorrangstellung innegehabt zu haben scheint.[11]

Für die Susa A-Periode (ca. 4300–4000) weisen die Ausgrabungen 41 Stätten mit zusammen 59 ha auf. Bis auf eine Ausnahme handelt es sich um kleine Siedlungen von weniger als 3,5 ha, die im Durchschnitt 1,2 ha messen. Die Ausnahme ist Susa, das mit 10 ha alle anderen Siedlungen übertrifft und klar erkennbare Reste einer zeremoniellen Architektur aufweist: eine zweistufige, 70 × 70 m im Grundriss umfassende und 15 m hohe Plattform aus Lehmziegeln, auf der sich Magazine, ein Schrein und ein Wohngebäude mit massiven Wänden befanden.[12] Zahlreiche Siegel aus dieser Zeit sowie die hoch entwickelte Ikonografie der Keramik zeigen den

weitverbreiteten Gebrauch eines bis dahin unbekannten Symbolismus in rituellen Handlungen und politischen Aktionen (Wright 1984, S. 58; vgl. Amiet 1988, S. 33). Ob dies als Beleg für eine soziale Rangabstufung oder gar für die Existenz eines komplexen Häuptlingstums gelten kann, wie manche meinen,[13] ist umstritten. Nach Frank Hole handelte es sich nur um einen religiösen Schrein, der von der lokalen Bevölkerung unterstützt wurde, jedoch keine politisch-administrative Kontrolle ausübte (Hole 1983, S. 327f.; ders. 1987a, S. 96). Unterstützung erfährt diese These durch Deutungen, denen zufolge es sich bei den auf Siegeln abgebildeten religiösen Virtuosen um „Schamanen" handelt (was immer genau damit gemeint sein mag).[14]

Zu den charakteristischen Merkmalen der soziopolitischen Entwicklung in der Susiana gehört nun freilich eine eigentümliche Instabilität, die sich in starken Schwankungen des Siedlungsmusters ausdrückt. Für die sogenannte Terminal Susa A-Periode Anfang des 4. Jahrtausends haben die Ausgrabungen eine Schrumpfung der Siedlungsfläche in der Susiana auf 21,5 ha und einen Rückgang auf zehn Stätten nachgewiesen (Wright 2001, S. 130). Susa selbst scheint nicht größer als 5 ha gewesen zu sein (Wright u.a. 1975, S. 139; Wright/Johnson 1985, S. 26), was Johnson und Hole dazu veranlasst, geradezu von einem Kollaps zu sprechen.[15] In der anschließenden Frühurukzeit indes kam es zu einer politischen und ökonomischen Reorganisation, in deren Verlauf sich die Indizien für eine Staatsbildung mehrten, ohne dass sie freilich hinreichen, um dies näher zu qualifizieren. Eine dreistufige Siedlungshierarchie mit Dörfern, Subzentren und Hauptzentrum (Susa) entstand, die Akropolis von Susa wurde erweitert und erhielt Gebäude, die auf Verwaltungsaktivitäten schließen lassen (Johnson 1987, S. 111f.). In der Mittleren Urukzeit (3800–3350) wurde daraus eine vierstufige Siedlungshierarchie

mit einem Gesamtumfang von 44,6 ha und einer Bevölkerung, die bei maximal 17.520 Einwohnern lag (Wright 1998, S. 179; 2001, S. 130). Die Ernährung der Bewohner von Susa scheint nicht mehr allein durch lokale Ressourcen gesichert, sondern durch Lieferungen aus der östlichen Susiana ergänzt worden zu sein. Für deren Kontrolle wurde in Choga Mish ein administratives Subzentrum errichtet, das bald auf eine Größe von 17 ha anwuchs (Johnson 1987, S. 115, 120; Wright 1998, S. 184). Gleichwohl scheint die soziopolitische Integration nicht sehr ausgeprägt gewesen zu sein. In der Späturukzeit gelang es Choga Mish, sich aus der Vorherrschaft Susas zu lösen und Mittelpunkt einer selbstständigen politischen Einheit zu werden, mit der Folge, dass die Bevölkerungszahl und das Siedlungsareal Susas wie schon in Terminal Susa A einen dramatischen Rückgang erlebten (Johnson 1987, S. 124ff.). In der Proto-Elam-Periode war Susa auf 11 ha geschrumpft.[16]

Woher diese Schwankungen rühren, ist nicht klar auszumachen. Immerhin ist es naheliegend, einen Zusammenhang mit der Entwicklung im benachbarten Sumer zu postulieren, denn sowohl der erste als auch der zweite Niedergang Susas korrespondiert mit Expansionstendenzen im engeren Mesopotamien (Hole 1987b, S. 85; Johnson 1987, S. 126). Es ist deshalb denkbar, dass Teile der mobileren khuzistanischen Bevölkerung, insbesondere der Handwerkerschaft, in Zeiten der Krise ‚mit den Füßen abstimmten' und in das nur wenige Tagesreisen entfernte Sumer abwanderten. Wie groß dessen Anziehungskraft war, lässt sich an der Tatsache ablesen, dass die materielle Kultur der Susiana während der späten Urukzeit stark von sumerischen Einflüssen geprägt war.[17]

Dabei kam der soziopolitische Verdichtungsprozess in Sumer zunächst offenbar schwerer in Gang als in der Susiana, weil hier größere geologische und klimatische

Widerstände zu überwinden waren. In Eridu wurden zwar in den Schichten XVII und XVI Gebäudereste gefunden, die die Existenz einer Kultstätte schon in der frühen Obed-Periode (Ende des 6. Jahrtausends) vermuten lassen, doch handelt es sich dabei um eine isolierte Erscheinung, deren Dimension mit 3 m^2 auch noch nicht eben imponierend ist.[18] Erst um 4000 erreichte die Stadt eine Ausdehnung von etwa 25 ha mit vielleicht 4000 Einwohnern.[19] Zugleich zeigte sich in den Schichten VII und VI eine neue, nicht mehr rein lokale Architektur, deren Prinzip in der Flankierung eines Zentralraums durch Seitentrakte bestand. Nach der communis opinio handelt es sich um Tempel, und eine kultisch-sakrale Bedeutung lässt sich in der Tat schwerlich abstreiten.[20] Mindestens ebenso wichtig aber ist die repräsentative, ‚grandeur et prestige' signalisierende Dimension dieser Bauwerke, die Aurenche und Margueron veranlasst, geradezu von einem ‚bâtiment de prestige' bzw. einem ‚maison du pouvoir' zu sprechen[21] – eine Begriffswahl, mit der nicht die Bedeutung der religiösen Aspekte bestritten, wohl aber die evidente Statushierarchie hervorgehoben wird, die einzelne lokale Führer – Häuptlinge, wie manche meinen – in die Lage versetzte, die Bevölkerung zu entsprechenden Arbeitsleistungen heranzuziehen.[22]

Die sich hier abzeichnende politische und kultische Zentralisation machte in der frühen Periode von Uruk rasche Fortschritte. Begünstigt durch eine Klimaveränderung, in deren Folge sich die jährlichen Überschwemmungen von Euphrat und Tigris verringerten und die Dauersümpfe im unteren Alluvialland schrumpften, verdichtete sich die Besiedlung und verbesserte sich zugleich die Ernährungslage, was die Erwirtschaftung von Überschüssen und die temporäre Freisetzung von Arbeitskräften ermöglichte (Nissen 2012, S. 46f.). Für die von ihm untersuchten Regionen von Nippur und Uruk hat

Adams errechnet, dass bereits knapp die Hälfte der Bevölkerung in Siedlungen von mehr als 10 ha lebte. Die größte davon war Uruk selbst, das eine Ausdehnung von 70 ha erreichte (Adams 1981, S. 75, 71). Etwas kleiner, aber immerhin 40 ha umfassend, war Eridu, dessen Bevölkerung sich auf 6200–10.000 Menschen belief (Wright 1981, S. 325). Einige weitere Zentren lagen in der Größenordnung von 15–25 ha, darunter Nippur mit etwa 25 ha (Pollock 2001, S. 189). Die Siedlungen gruppierten sich um Heiligtümer bzw. Machtzentren, die in der Regel auf künstlichen, weithin sichtbaren Terrassen lagen. Aus Eridu ist eine ca. 4 ha große Plattform bekannt; eine ähnliche Funktion wird in Uruk der sogenannte Tempel des An(u) erfüllt haben. Schon früh identifizierten sich ganze Städte mit einzelnen Göttern des sumerischen Pantheons. So ordnete sich Eridu Enki zu, der als Schöpfer aller Kultur galt, Nippur Enlil, dem Gott der Lüfte und des Windes, Uruk An(u) und Inanna, dem Himmelsgott und der Göttin der Liebe wie des Streites, Larsa Utu, dem Gott der Sonne, Lagaš Ningirsu und Ur Nanna, dem Gott des Mondes (Bottéro 2001, S. 53).

Die Existenz eines solchen Pantheons wie auch die große Zahl von Göttern deuten in Richtung des analogischen Identifikationsmusters, bei dem sich „die Gesamtheit der Existierenden in eine Vielzahl von Wesenheiten, Formen und Substanzen aufsplittert, die durch geringfügige Abweichungen getrennt und zuweilen in einer Stufenleiter angeordnet sind, so daß es möglich wird, das System der anfänglichen Kontraste wieder zu einem dichten Netz von Analogien zusammenzufügen“.[23] Daneben zeigen sich jedoch noch starke Residuen animistischer Vorstellungen, die ihren Ausdruck sowohl in divinatorischen und rituellen Praktiken fanden als auch in der sich darin manifestierenden „Vorstellung einer mentalen Wirkkraft“ (*me)*, mit der die Sumerer die Auffassung ausdrückten, dass die Welt die Schöpfung einer übernatürlichen, außeralltäglichen, ergo charismatischen Kraft sei, welche von den Göttern, und zwar in der Regel: von den höchsten unter ihnen, ausging.[24] Der Terminus selbst ist schwer zu übersetzen, da er, wie Jean Bottéro schreibt, verschiedene semantische Felder berührt, die in modernen Sprachen getrennt sind. Ihm eignete eine ontologische Qualität, insofern er sich offensichtlich auf die eine oder andere Weise auf die Natur der Dinge bezog, doch schloss er zugleich einen Aspekt dieser Natur ein, der ebenso „wertvoll, reich und vor allem geheim war, nur den

Gottheiten bekannt, die die Dinge beherrschten. Gleichzeitig verlieh der Besitz dieses ‚*me*' den Göttern ein unbestreitbares Prestige und eine Macht, die sie zu ihrem Vorteil nutzten und sogar für sich selbst behielten" (Bottéro 2001, S. 94). Die Götter selbst galten zwar als transzendente Wesen, wurden aber anthropomorph aufgefasst (ebd., S. 64). Indem man ihnen durch den Bau von Tempeln eine Wohnstatt in dieser Welt zuwies, eignete man sich auch etwas von ihrem Charisma und ihrer Macht an, sodass *me* bald auch als Eigenschaft gedacht wurde, die einem Amt, einem Beruf, einem Ritus oder einem Gebäude inhärierte und damit der magischen Manipulation unterlag,[25] in Entsprechung zu der Bestimmung in Webers Religionssoziologie, der zufolge sowohl Institutionen als auch Gebäude wie Kirchen und Klöster, Naturobjekte, Artefakte und sogar Tiere charismatisch qualifiziert sein können.[26] „Der Tempel, der sich gewaltig über der flachen Landschaft erhebt, besitzt Me; sein Me kann größer als alle anderen Me sein. Der Krone des Königs eignet ein Me; die Kleidung des Königs wird als eine ‚Me-Kleidung' bezeichnet. Die Tempelrituale, Handlungen, die im Besitz einer besonderen Kraft dem Heiligen gegenüber sind, und sakrale Institutionen sind Me. Sakrale Ämter sind Me. Sogar die kulturellen Gebräuche und Gewohnheiten, mit deren Hilfe das Land Sumer regiert wurde und durch die der Zusammenhalt des Landes gesichert wurde, sind Me. […] Me war jedoch nicht eine Art ‚Fluidum'; es war das, was das Wesen der Dinge ausmachte, und es konnte aufgehoben oder entfernt werden. Im Blick hierauf walteten ‚die großen Götter' souverän."[27] Von diesem Vorstellungskomplex ist es nicht weit zu Konzepten wie *mana, camaquen, pèe, k'uh* oder *de*, mit denen man in Ozeanien, Peru, Mesoamerika und China ähnliche Zusammenhänge ausdrückte.

Wahrscheinlich empfingen die Tempel schon zu dieser Zeit jene eindrucksvollen Mengen an Nahrungsmitteln und Weihegeschenken, die für spätere Epochen verbürgt sind. Schließlich galten sie als Wohnsitze der Götter, von deren Gunst das Wohlergehen der Gemeinschaft abhing, weshalb es selbstverständliche Pflicht war, sie angemessen zu versorgen (Bottéro 2001, S. 125ff.). Dass das gesamte Land im Besitz der Tempel gewesen und die Wirtschaft zentral von dort aus gelenkt worden sei, wie dies in der älteren These von der ‚sumerischen Tempelstadt' eingeschlossen ist, folgt daraus jedoch nicht.[28] Einmal schon deswegen nicht, weil damit zumeist ein Konzept von „Theokratie" im Gegensatz zu säkularer Herrschaft verbunden ist, das an der Eigenart dieses politisch-staatliche und religiöse Herrschaft verbindenden Gebildes vorbeigeht. Sodann aber

auch deshalb nicht, weil es neben der für die Tempel typischen Oikos-Wirtschaft mit ihrer Verbindung von Selbstversorgung, Selbstverbrauch und Austauschmechanismen auf Verrechnungs- und Franchisebasis auch einen auf Subsistenzproduktion gegründeten bäuerlichen Sektor gab, in dem die Produzenten mit eigenen, obschon noch nicht individualisierten Verfügungsrechten über Ackerland ausgestattet waren.[29]

Gewiss war im Verhältnis dieser beiden Sektoren das Gewicht der institutionellen Haushalte bedeutender, da sie über den größeren Teil der landwirtschaftlichen Nutzfläche verfügten und sowohl eine direkte als auch eine indirekte Kontrolle über die Primärproduktion ausübten.[30] Eine Identität des Staates mit dem herrschaftlichen Großhaushalt folgte daraus jedoch nicht, wie auch der Patrimonialismusbegriff Max Webers, der eine Appropriation von Herrenrechten an einen Zentralherrn „nach Art privater Berechtigung" impliziert, von diesen Zusammenhängen noch ganz fernzuhalten ist.[31] Ihre Hegemonialstellung verdankten die institutionellen Haushalte nicht der monopolistischen Verfügung über die strategischen Ressourcen oder ihrer Rolle als Organisatoren der Produktion, vielmehr den Hierarchisierungstendenzen, wie sie der Rang-Gesellschaft und dem konischen Klan inhärent sind. Die Gliederung der Götterwelt in kleinere und größere Segmente, die zusammen ein „paralleles Universum übernatürlicher Persönlichkeiten" bildeten, eine nach genealogischen Prinzipien geschichtete „pyramid of powers" (Bottéro 2001, S. 44, 50), legt diesen Schluss ebenso nahe wie die deutliche Zentrierung der Siedlungen oder der Umstand, dass die aus dieser Zeit stammenden Friedhofsfunde keine auffälligen Unterschiede im Reichtum der Beigaben erbracht haben.[32] Einer der besten Kenner der Region,

Robert McC. Adams, ist denn auch überzeugt, dass zumindest bis zum Beginn der Frühdynastischen Periode Verwandtschaftsbeziehungen auf der Basis von Lineage- und Klanorganisationen konstitutiv für die sumerischen Verbä nde waren.

„Diese Bindungen“, schreibt Adams, „scheinen die Form von ‚konischen Klans‘ angenommen zu haben, in welcher der Grad der Beziehung zu einem wirklichen oder fiktiven gemeinsamen Ahnen als Grundlage für die internen Schichtungstendenzen diente. Wahrscheinlich waren sie sehr alt, beträchtlich älter als die Anfänge eines wie immer auch definierten zivilisierten Lebens, und es scheint keinen Grund dafür zu geben, Paul Kirchhoffs Behauptung zu bestreiten, daß sie die ‚conditio sine qua non‘ für die Formierung komplexer, flexibler Hierarchien der ökonomischen und sozialen Differenzierung bildeten, die das Wachstum des Staates charakterisierten“ (Adams 1965, S. 94).

Dieser Einstufung ist entgegengehalten worden, dass das archäologische Material keine Informationen hergibt, die sich zu ihrer Unterstützung eignen.[33] Dem ist insofern zuzustimmen, als konische Klans zu den Strukturen gehören, die sich in der Tat archäologisch nicht zwingend nachweisen lassen. Andererseits fällt das Urteil des bedeutendsten Siedlungsarchäologen dieses Raums ins Gewicht, zumal auch andere wie Nissen davon überzeugt sind, dass „Großfamilien oder Clans“ vor der frühdynastischen Zeit eine bestimmende Rolle gespielt haben.[34] Mit Blick auf das im letzten Drittel des 4. Jahrtausends von Uruk gegründete Habuba Kebira hat sich Régis Vallet ebenfalls für eine Gliederung in konische Klans ausgesprochen (Vallet 1996, S. 59). Selbst bei einem Kritiker dieser Deutung wie Werner Leuthäusser ist doch bei der Darstellung der Frühdynastischen Periode unversehens wieder von „Geschlechterverbänden“ und einer „Organisation in Clans“ die Rede (Leuthäusser 1998,

S. 235ff.). Schließlich gilt, was gegen den Adams-Vorschlag eingewendet wurde, nicht weniger für die alternative Hypothese, wonach es sich bei den für die sumerische Stadt konstitutiven Einheiten um „wesentlich private und autonome Einheiten, frei von weiteren verwandtschaftlichen Verpflichtungen", gehandelt habe, die sich in der Weise des griechischen Synoikismos zusammengeschlossen und ein gänzlich anderes Entwicklungsmuster begründet hätten als etwa in China.[35] Dass in Mesopotamien dörfliche Siedlungen existierten, die seit dem 6. Jahrtausend aus erweiterten Haushalten bestanden,[36] besagt nichts darüber, ob diese ihrerseits in umfassendere Gruppenstrukturen eingebettet waren oder nicht. Belege dafür, dass Kategorien wie Abstammung und Verwandtschaft in den Hintergrund traten und einer Ordnung wichen, die von frei über ihr Eigentum verfügenden und primär nach ökonomischen Erwägungen agierenden Haushaltsvorständen bestimmt war, stammen erst aus dem 3. Jahrtausend und können deshalb nicht für die Rekonstruktion der Verbände der Obed- und Uruk-Periode in Anspruch genommen werden. Bis zum Beweis des Gegenteils empfiehlt es sich deshalb, an der von Adams vorgeschlagenen Deutung festzuhalten.

Ein sumerisches Prestigegüter-System: Die Expansion von Uruk

Neben der höheren Produktivität der Bewässerungslandwirtschaft verfügten die sumerischen Stadtstaaten gegenüber ihren Rivalen in der Susiana über einen wichtigen geopolitischen Vorteil: Sie waren nicht wie jene durch ein Gebirge im Rücken und feindliche Nachbarn im Vorfeld eingekeilt, sondern konnten ungehindert

expandieren und Güter akquirieren, die zum Ausbau der Statushierarchie geeignet waren. Während die Susiana bis zur späten Urukzeit nur wenige Funde aufweist, die auf intensivere Import- und Exportbeziehungen schließen lassen (Wright/Johnson 1975, S. 279), gilt für Uruk das genaue Gegenteil. Zahlreiche Indizien belegen, dass hier Textilien und Tongefäße in manufakturartig organisierter Massenproduktion hergestellt und über ein interregionales Vertriebsnetz gegen Prestigegüter eingetauscht wurden, die oft aus weiter Entfernung kamen.[37] Ein Handelsweg führte dabei vom oberen Tigris ins iranische Hochland, aus dem Lapislazuli und andere Edelsteine kamen (Mellaart 1982, S. 9; Alden 1982, S. 622; Hermann 1968). Der Hauptstrom der Waren ging allerdings entlang dem Euphrat nach Nordwesten, bot hier doch der Taurus nicht nur reiche Vorräte an Hölzern, die flussabwärts geflößt werden konnten, sondern auch Vorkommen an Gold, Silber und Kupfer. Das Interesse der sumerischen Städte an diesen Materialien ist durch zahlreiche Siegel, Notationstäfelchen oder Keramik dokumentiert, die zum größten Teil aus Uruk stammen. Sie wurden an vielen Stätten Nordsyriens und Südostanatoliens gefunden.

Diese ‚erste Welle' der Expansion (Lamberg-Karlovsky 1986, S. 195f.) beschränkte sich indes nicht auf den Import und Export von Gütern. Sie ging vielmehr einher mit dem Aufbau eines Netzes von Niederlassungen, die unterschiedliche Gestalt annehmen konnten (Algaze 2001, S. 39ff.; ders. 2008, S. 68ff.). Mal handelte es sich um kleine Außenposten in peripheren Gebieten, die bereits über eine lokale Siedlungshierarchie verfügten und nur in periodischen Intervallen von sumerischen Händlern aufgesucht wurden, wie dies für Hacınebi Tepe am oberen Euphrat, Arslantepe am Nordhang des Antitaurus oder Godin Tepe im Zagros galt.[38] In anderen Fällen wurden bereits existierende Handelsknotenpunkte durch Händler aus Uruk übernommen, wofür Algaze Belege in Nordsyrien

(Tell Brak, Hamoukar) zu erkennen glaubt. Ein weiterer Typ wurde durch massive Enklaven verkörpert, die von Kolonisten aus Uruk angelegt wurden und kaum indigene Bevölkerungsgruppen aufwiesen. Dazu gehörten etwa Ğebel Aruda am oberen Euphrat oder das unweit davon gelegene Habuba Kebira, das von einem Dorf von etwa 6 ha zu einer Stadt von 22 ha anwuchs und auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung mindestens 1560 Einwohner beherbergte, jedoch keinesfalls die von früheren Ausgräbern geschätzten 8000.[39] Beide Städte wurden in selbstständige lokale Entwicklungen hinein gegründet und hatten anscheinend mit feindseligen Nachbarn zu rechnen: Habuba Kebira war nämlich im Gegensatz zu den Städten des sumerischen Kernlandes von einer geschlossenen Festungsmauer umgeben.

Wie diese Expansion zu deuten ist, ist freilich Gegenstand von anhaltenden Kontroversen. Folgt man Guillermo Algaze, so hat man es mit dem ersten bekannten „Weltsystem“ im Sinne Wallersteins zu tun, in dem ein Kerngebiet – das südliche Mesopotamien bzw. Uruk – asymmetrische Abhängigkeitsbeziehungen zu einer Peripherie unterhält, deren Entwicklungsmöglichkeiten unter diesen Bedingungen verzerrt sind.[40] Essenziell für ein Weltsystem ist dabei die primär ökonomische Qualität der Bindungen, was sich sowohl im Motiv der Expansion – dem Interesse an (ungleichem) Tausch – als auch in der Struktur der Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie zeige, die nach dem Muster „dendritischer merkantiler Systeme“ angelegt seien, d.h. monopolistischer Systeme, in denen eine hegemoniale Gesellschaft anderen Gesellschaften die *terms of trade* diktiert (Algaze 2001, S. 49). Die Expansion von Uruk ist aus dieser Perspektive gleichbedeutend mit der „Vorgeschichte des Imperialismus“.

Diese Deutung ist zwar von eindrucksvoller Geschlossenheit, überzieht jedoch den verfügbaren

Informationsstand erheblich. Zum einen ist die Menge an exotischen Materialien, die in südmesopotamischen Stätten der Urukzeit gefunden wurden, erstaunlich gering, was freilich auch darauf zurückzuführen sein kann, dass bislang nur wenig Grabstätten gefunden wurden.[41] Zum andern lässt sich die Anwesenheit fremder Händler mit hinreichender Sicherheit nur für wenige Stätten am Mittleren Euphrat belegen, wohingegen für weite Teile des Größeren Mesopotamiens entsprechende Hinweise fehlen (Frangipane 2001, S. 317; Rothman 2001) – entschieden zuwenig, um von einem „Weltsystem“ zu sprechen. Ausgerechnet bei den Orten, die die stärkste und eindeutigste Verbindung zu Uruk aufweisen, ist fraglich, ob sie tatsächlich aus kommerziellen Motiven errichtet wurden, wäre es dazu doch nicht erforderlich gewesen, eine ganze Stadt in der Größenordnung von Habuba Kebira zu errichten. Ebenso denkbar sind andere Motive, etwa demografische Faktoren wie bei der griechischen Kolonisation oder die Entscheidung, einen Teil der Bevölkerung von Uruk in ein Gebiet umzusiedeln, das sich hervorragend für Weidewirtschaft eignete, mit deren Erträgen die Nachfrage nach Wolle in der heimischen Textilproduktion befriedigt werden konnte.[42] Schließlich kann und muss bezweifelt werden, dass die Eliten von Uruk in irgendeiner Weise imstande gewesen wären, Verbände zu kontrollieren oder zu manipulieren, die in einer Entfernung von über 1000 Kilometern lebten. Lokale Hierarchien in der „Peripherie“ gab es bereits lange bevor Uruk seinen Einfluss geltend machte, und als dieser gegen Ende des 4. Jahrtausends schwand, blieben signifikante Änderungen dort aus (Rothman 2001, S. 369), was wohl kaum der Fall gewesen wäre, wenn es sich um Teile eines Weltsystems gehandelt hätte. Eine Einteilung in Zentrum und Peripherie erscheint unter diesen Umständen fragwürdig, ist doch eine Determinierung der Letzteren

durch das Erstere kaum nachzuweisen.[43] Weniger implikationsreiche Bezeichnungen wie „Interaktionssphäre“ (Nissen 2001, S. 161) sind deshalb angemessener.

Dass Uruk unter den sumerischen Städten des 4. Jahrtausends eine besondere Rolle spielte, ist damit freilich nicht ausgeschlossen. Als Sitz der Göttin Inanna scheint es so etwas wie eine religiöse Hauptstadt gewesen zu sein, die Abgaben von anderen sumerischen Städten empfing und zweifellos über ein gut organisiertes Netz von überregionalen Austauschbeziehungen verfügte.[44] Ebenso unstrittig ist, dass dies mit erheblichen Rückwirkungen auf den Ort verbunden war, von dem diese Impulse ausgingen. Noch in der Frühurukzeit vergrößerte sich das besiedelte Areal der Stadt von 70 auf 100 ha, was nach der von Adams zugrunde gelegten Relation von 100–125 Einwohnern pro Hektar bewohnter Siedlungsfläche einer Bevölkerung von 10–12.500 entspricht, nach anderen Schätzungen sogar von 20.000 (Adams 1981, S. 71, 69; Pollock 2001, S. 196). Die bis dahin durch verstreute Siedlungen bestimmte südmesopotamische Landschaft begann sich zu füllen. In der Umgebung von Uruk verzehnfachte sich die Zahl der Niederlassungen, anstelle der zweistufigen Hierarchie aus zeremoniellem Zentrum und kleineren Dörfern trat eine vierstufige Ordnung, die neben größeren Dörfern (2,4–7,9 ha) auch kleinere Zentren (8,0–12 ha) umfasste.[45] In der Späturukzeit setzte sich der Wachstumstrend von Uruk weiter fort, auf etwa 230–250 ha und eine Bevölkerung von über 50.000.[46] Am Ende dieser Periode war Uruk vier- bis fünfmal größer als jede andere Stadt Südmesopotamiens, wohl nicht zuletzt deshalb, weil es erfolgreich das Wachstum möglicher Konkurrenten zu verhindern verstand (Pollock 2001, S. 189). Die Stadt selbst war vermutlich umwallt. In ihrem Zentrum lag der bereits erwähnte, etwa 6 bis 7 m hohe Tempel von An(u), der auf einer 11 m hohen

Terrasse stand und somit weithin sichtbar war. Östlich davon entstand im Bereich von Eanna ein zweiter Gebäudekomplex von ca. 300 × 300 m, der etwa zur Hälfte ausgegraben ist (Nissen 2001, S. 154). Gegen Ende der Späturukzeit wurden sämtliche Anlagen abgerissen und durch eine einzige riesige Hochterrasse ersetzt, die auch das ältere Heiligtum von An(u) unter sich begrub. Für die Errichtung dieses monumentalen Bauwerks hat man einen Aufwand von 7500 Mann-Jahren errechnet, d.h. eine fünfjährige Bautätigkeit von 1500 Arbeitern (Nissen 1990, S. 104). „Die Zahl der Arbeitskräfte, die Sachkenntnis in Planung und Ausführung und die wiederholten Neubauten implizieren eine institutionalisierte Hierarchie mit Zugang zu umfangreichen ökonomischen Ressourcen, Arbeitskräften und erfahrenen Handwerkern“.[47]

Dass Uruk sich im Laufe des 4. Jahrtausends zu einer expansiven Metropole entfaltete, erscheint durch diese Indizien einigermaßen gesichert. Wenn es richtig ist, dass dieser Prozess von Strukturen seinen Ausgang nahm, die dem Idealtypus des konischen Klanstaates nahekamen, bedeutet dies, dass sich die Expansion in der Richtung eines Prestigegüter-Systems vollzog, das zwar von Friedman in neueren Arbeiten auch als „globales System“ vorgestellt wird, gleichwohl aber von einem Welt-System in der Art Algazes und Wallersteins durch das Fehlen einer Gliederung in Zentrum und Peripherie unterschieden ist.[48] Welche Belege gibt es dafür?

Was zunächst die Heiratspolitik und die aus ihr folgende Bilinearität betrifft, so weiß man nicht viel mehr, als dass die sumerischen Verbände zu den *bridewealth societies* gehörten, in denen es üblich war, für die Braut einen entsprechenden Preis zu entrichten, der in Nahrungsmitteln bestand; schon dass die Stadtherrscher über einen Harem verfügten, ist lediglich eine Vermutung, für die es keinen textlichen Beleg gibt.[49] Besser ist die

Informationslage im Hinblick auf die für Prestigegüter-Systeme typische Tendenz zum Dualismus. Wie andere sumerische Städte stand auch Uruk unter dem Patronat einer Schutzgottheit, in diesem Fall der androgynen Inanna, die als Abendstern weibliche, als Morgenstern männliche Züge zeigte und sowohl für Liebe als auch für Krieg zuständig war.[50] Für die Führung der Alltagsgeschäfte „erwählte“ sie sich gemäß dem verbreiteten Symbolismus der „heiligen Hochzeit“ jeweils einen Gemahl, der in Uruk wie auch in einigen anderen Städten den Titel „en“ trug.[51] Da die Götter nach sumerischer Vorstellung den Menschen ihren Willen durch Träume und Omina mitzuteilen pflegten,[52] fiel den Deutern dieser Mitteilungen eine Schlüsselrolle bei der Bestimmung des Herrschers zu, womit wir bei der Priesterschaft wären, einer Gruppe, über deren Zusammensetzung und Einfluss zwar erst die Quellen der altbabylonischen Zeit genauere Auskunft geben,[53] die aber bereits im 4. Jahrtausend mit dem Wachstum der Tempel an Bedeutung gewonnen haben muss und in das Gefüge des konischen Klanstaates ein neues Element hineinbrachte. Als soziale Kategorie schwer fassbar, da sie neben Exorzisten, Wahrsagern und Traumdeutern auch Kult- und Reinigungsspezialisten einschloss, im Übrigen in erster Linie den Tempeln verpflichtet war, in deren Dienst sie stand, ohne eine darüber hinausgehende Gemeinschaft zu entwickeln, war die Priesterschaft nicht nur in magisch-religiöser, sondern auch in politischer Hinsicht von erheblicher Bedeutung, teils wegen der umfänglichen Ressourcen, die sie verwaltete, teils aber auch aufgrund der Tatsache, dass die höchsten Priesterämter oft mit Söhnen oder Töchtern aus der Herrscherfamilie besetzt wurden (Sallaberger 2002, S. 92). Mit Max Weber kann man deshalb durchaus von „Hierokratie“ sprechen, sofern man darunter nicht die stärkere Variante versteht, bei welcher das Priestertum

unmittelbar auch die weltliche Herrschaft ausübt (Theokratie im Sinne von Priesterkönigtum), sondern die schwächere Version, bei der ein nicht aus der Priesterschaft rekrutierter Herr von dieser legitimiert wird, „sei es als Inkarnation, sei es als gottgewollt“.[54] Das drücken Formulierungen aus der Fachliteratur aus, die die Herrschaftsstruktur dieser Zeit als „bürokratisch-sakral“ bezeichnen (Selz 1998, S. 283), jedoch tunlichst von allen Assoziationen freizuhalten sind, die mit dem modernen Verständnis von Bürokratie verbunden sind. Der von der Priesterschaft legitimierte Herr wird dabei zunächst und auf längere Sicht stets ein solcher gewesen sein, der aufgrund seiner Stellung in der Ranghierarchie die Gewähr dafür bot, dass seinen Anordnungen Folge geleistet wurde. Die wenigen bildlichen Darstellungen dieser Zeit präsentieren ihn als eine durch Haartracht und Kopfbedeckung herausgehobene Gestalt, die Prozessionen vor Tempeln anführt, die Bestrafung von Gefangenen durchführt oder wilde Tiere erlegt.[55]

Die nähere Gestaltung des Verhältnisses zwischen dem von den Göttern bzw. Priestern erwählten Herrscher und der Priesterschaft entzieht sich der Kenntnis. Auf Ansätze zu einer Funktionsdifferenzierung verweist immerhin der bereits erwähnte Umstand, dass die Herrschertitulaturen zwar priesterliche Funktionen enthielten, das Amt des Hohepriesters oder der Hohepriesterin aber meist von einem Familienmitglied ausgeübt wurde, sodass der Herrscher selbst sich weltlichen Aufgaben widmen konnte. In die gleiche Richtung weist der ebenfalls schon erwähnte Bau einer zweiten Anlage im Zentrum von Uruk, des Bezirks von Eanna, der einige mehr als 10 m hohe Gebäude umfasste und vom Rest der Stadt durch eine Mauer getrennt war. In einem dieser Häuser, dem „Tempel C“, vermutet Nissen eine Versammlungshalle, die bis zu 300 Personen Raum bot. Zugleich fanden sich in diesem Bezirk Hinweise auf Werkstätten, in denen Metall verarbeitet

wurde. Auch das Auftauchen der Keilschrift gegen Ende der Späturukzeit deutet in Richtung einer Zunahme säkularer administrativer Aufgaben innerhalb wie außerhalb der Tempelhierarchie. Eine vorläufige Analyse der im Eanna-Bezirk gefundenen Tontafeln enthüllte nicht nur die Existenz eines ausgefeilten Systems der Ressourcenkontrolle, sondern auch einer wohlorganisierten, in Abteilungen und Rangstufen gegliederten Verwaltung.[56]

Wie ausgeprägt die Tendenz in Richtung eines Prestigegüter-Systems war, kann schließlich indirekt aus den Rückwirkungen geschlossen werden, die die Störung der überregionalen Austauschbeziehungen gegen Ende des 4. Jahrtausends auf Uruk hatte. Um diese Zeit gelang es anscheinend einigen nordsyrischen Zentren, die sich zu ernsthaften Konkurrenten entwickelt hatten, in das sumerische Netz einzubrechen und die Handelsströme umzuleiten (Algaze 2001, S. 75f.). Die sumerischen Niederlassungen wurden aufgegeben, die Urukkeramik wurde durch neue syrische Töpferware verdrängt, welche bald den gesamten Norden des fruchtbaren Halbmonds bis nach Anatolien beherrschte (Mellaart 1982, S. 9f.). Etwas später, um ca. 3100, wurde auch die nördliche Verbindung mit dem Iran unterbrochen, als sich ein neues, aus dem Kaukasus eingewandertes Volk hier niederließ (Weiss/Young 1975, S. 15; Alden 1982, S. 624). Die Bedeutung dieses Vorgangs lässt sich am drastischen Rückgang der Lapislazuli- und Karneolimporte während der Frühdynastischen Periode ablesen (Hermann 1968, S. 37). Diese Störungen wurden zwar möglicherweise durch neue Verbindungen mit dem Persischen Golf etwas kompensiert, doch blieben diese zunächst eher episodisch und verfestigten sich erst sehr viel später zu stabileren Austauschbeziehungen.[57]

Da die archäologische Forschung für diese Zeit überwiegend auf Keramik angewiesen ist, lässt sich nicht

klar sagen, ob die für die Ǧemdet-Nasr-Periode charakteristischen Veränderungen der Siedlungsstruktur – Postgate spricht von einer „major social disruption“, die sich in der Aufgabe zahlreicher Dörfer geäußert habe – auf die Kontraktion der Handelsbeziehungen folgten oder ihr bereits vorausgingen.[58] Eine andere mögliche Ursache könnte gewesen sein, dass sich der Hauptlauf des Euphrats, an dem Uruk lag, weiter nach Norden verlagerte, womit sich für die dort gelegenen Orte wie Umma, Lagaš und Girsu neue Entwicklungschancen eröffneten (Adams 1981, S. 160; Nissen 1990, S. 142). Umma wuchs im Laufe des 3. Jahrtausends auf 176,5 ha mit mindestens 17.560 Einwohnern; Lagaš vergrößerte sich gar bis zum Ende der Frühdynastischen Periode auf 600 ha und zog damit mit Uruk gleich.[59] In bescheideneren Dimensionen vollzog sich das Wachstum anderer sumerischer Städte, doch bedeutete auch dies eine nicht unerhebliche Konkurrenz für Uruk. Ur vergrößerte sich in der Ǧemdet-Nasr-Periode von 10 auf 15 ha, erreichte in Frühdynastisch I 21 ha und in Frühdynastisch III 50 ha (Wright 1981, S. 327). Kiš wuchs von 7 ha in der Späturukzeit auf beinahe 60 ha in Frühdynastisch I und 84 ha in Frühdynastisch II/III.[60]

Wenn im Hinblick auf diese Entwicklung das Urteil gerechtfertigt ist, dass sich in Sumer während des in Rede stehenden Zeitraums das erste weltgeschichtlich fassbare System von *Stadt*staaten herausbildete, dann liegt dies freilich nicht so sehr an der Größenordnung der Siedlungen und ihrem Verhältnis zum Umland, als vielmehr daran, dass sich erst mit der Institutionalisierung dualer Strukturmuster jene Funktionsdifferenzierung etablierte, die es erlaubt, von einer „Stadt“ im Unterschied zu einem fürstlichen Oikos oder einem reinen Zeremonialzentrum zu sprechen.[61] Mit der Herausbildung eines um Uruk zentrierten Prestigegüter-Systems war diese Voraussetzung zunächst für Uruk gegeben, sodann, mit dem Eintritt

desselben in die zentrifugale Phase, auch für andere, wobei sich die Funktionsdifferenzierung nicht unbedingt, wie in Uruk, in der Organisation des Zentrums niederschlagen musste, sondern auch (und dies offenbar häufiger) in räumlich desaggregierter Gestalt auftreten konnte. Im Kleinstaat von Lagaš beispielsweise, der aus drei größeren Orten bestand, hatte die namensgebende Stadt überwiegend nur noch kultische Bedeutung, während der Regierungssitz in Girsu lag.[62] Da viele dieser Zentren nur ein paar Dutzend Kilometer auseinander lagen, waren Konflikte beinahe unvermeidlich. Und da diese Konflikte sich um unverzichtbare Ressourcen wie Land, Arbeitskräfte oder die Kontrolle von Handelswegen drehten, war es ebenso unvermeidlich, dass sie zunehmend mit der ultima ratio allen politischen Handelns ausgetragen wurden: mit militärischer Gewalt. Und damit eröffneten sich neue Entwicklungsbahnen.

Die Herausbildung des patrimonialen Stadtkönigtums

In der Frühdynastischen Periode[63] schlug diese Konstellation in eine zentripetale Bewegung um. Das Bedürfnis der Landbewohner nach Schutz, aber auch das Interesse der Städte an einer Sicherung ihres Arbeitskräftepotenzials, führten dazu, dass zahlreiche Dorfgemeinschaften ihre Wohnsitze aufgaben und in die – zunehmend befestigten – Städte zogen. Dieser Vorgang lässt sich an zwei Erscheinungen festmachen. Zum einen änderte sich das Bewässerungssystem, indem die zahlreichen kleineren Wasserläufe durch ein Netz weniger, dafür aber größerer Kanäle ersetzt wurden.[64] Zum anderen sank die Zahl ländlicher Siedlungen, die in der

Uruk- und Ǧemdet-Nasr-Zeit ihren Höhepunkt erreicht hatte, wohingegen die Städte eine starke Zuwanderung erlebten. Im Hinterland von Uruk verringerte sich die Zahl der Siedlungen bis zum Ende der Frühdynastischen Periode von 62 auf 29. Die Durchschnittsgröße der Siedlungen stieg gleichzeitig auf 38 ha. 81 % der Siedlungen waren jetzt größer als 10 ha, was Adams dazu veranlasst, das Südmesopotamien dieser Zeit als „the world's first predominantly urbanized society" zu bezeichnen (Adams 1981, S. 94).

Dieser Eindruck wird durch das ungewöhnliche Wachstum bestätigt, das ein Zentrum wie Uruk erlebte. Nach Adams erreichte die Stadt während der Frühdynastischen Zeit eine Ausdehnung von 400 ha, nach Nissen sogar von 550 bis 600 ha, womit wahrscheinlich noch nicht einmal die ganze Siedlungsfläche erfasst ist (Adams 1981, S. 85; Nissen 1990, S. 79; 2012, S. 63). Die Einwohnerzahl schätzt Adams auf 40–50.000, doch muss dabei berücksichtigt werden, dass der von ihm zugrunde gelegte Mittelwert von 100–125 Einwohnern pro Hektar auf ländliche Siedlungen bezogen und deshalb wohl zu niedrig ist. Andere Autoren halten einen Wert von 250 Menschen pro Hektar für denkbar, was auf Uruk übertragen eine Einwohnerzahl von mehr als 100.000 ergäbe.[65] In diese Richtung deutet auch die Schätzung von Nissen, dass Uruk mehr als doppelt so groß wie Athen z.Zt. der Perserkriege und immerhin halb so groß wie Rom unter Hadrian gewesen sei (Nissen 1990, S. 79). Die mehr als 9 km lange Befestigungsmauer, die mit mindestens 900 Halbrundtürmen gesichert war, lässt jedenfalls auf ein ungewöhnlich großes Arbeitskräftepotenzial schließen (Nissen 1990, S. 104). Ähnliche Entwicklungen, wenngleich in etwas kleineren Dimensionen, fanden in anderen sumerischen Städten statt (Adams 1981, S. 84).

Die soziopolitische Struktur der Städte wurde wesentlich dadurch bestimmt, dass die Neuankömmlinge ihre

Verwandtschaftsorganisation mitbrachten. Kern war die erweiterte Familie, die aus einer größeren Gruppe von Verwandten, zumeist aus mehreren Generationen, bestand.[66] Mehrere dieser Familienverbände bildeten eine Territorialgemeinschaft, die als eigentlicher Eigentümer des Bodens galt, wiewohl die tatsächliche Bewirtschaftung ganz den kleineren Haushalten (é) oblag.[67] Die Territorialgemeinschaften wurden von Ältestenräten geleitet, die wiederum spezielle Funktionsträger für die Erfüllung der administrativen, jurisdiktionellen, fiskalischen und polizeilichen Aufgaben bestellten. Ähnlich wie die aztekischen *calpultin*, mit denen sie am ehesten vergleichbar sind, besaßen sie eigene lokale Gottheiten und diesen gewidmete Kulte und Tempel (Falkenstein 1954, S. 810).

In den meisten lokalen Angelegenheiten scheinen die Territorialbezirke autonom gewesen zu sein. Für alle Fragen hingegen, die die Stadt als Ganze angingen, gab es einen zentralen Ältestenrat sowie eine Versammlung der freien Bürger (*unkin*), die die erforderlichen Entscheidungen traf und geeignete Personen mit ihrer Durchführung betraute.[68] Über die damit gegebenen Möglichkeiten einer Herausbildung und Verselbstständigung zentraler Herrschaftsinstanzen wird noch zu reden sein; hier gilt es zunächst festzuhalten, dass die letzte Entscheidung bei den Ratsversammlungen lag und anfangs wohl auch bindend war: Dies jedenfalls zeigt die seit Jacobsen immer wieder zitierte Geschichte aus dem Gilgameš-Epos, in der sich der Herrscher von Uruk wegen einer Entscheidung über Krieg und Frieden zunächst an den Ältestenrat und dann an die Versammlung der Bürger wendet.[69]

Diese Verfassung‘ nun, die man freilich besser zur Fortexistenz konischer Klanstrukturen in Beziehung setzen sollte als zu einer wie auch immer gearteten ‚primitiven

Demokratie‘ (Jacobsen), wurde schon bald durch die fortschreitende Stratifikation der Gesellschaft untergraben. Wie in den aztekischen *calpultin* gab es auch in den sumerischen Territorialgemeinschaften keine Besitzgleichheit. Die verschiedenen Haushalte verfügten über unterschiedlich große Parzellen und Viehbestände, es gab Arme und Reiche und offenbar auch einen kommunalen Adel, der über umfangreiche Güter verfügte (Diakonoff 1982, S. 53). Wenngleich es erst gegen Ende des 3. Jahrtausends und vollends dann im 2. Jahrtausend zur Auflösung der Verwandtschaftsverbände und zur Institutionalisierung des Individualeigentums kam, war eine starke Tendenz zur Mobilisierung des Bodens und zur privaten Appropriation strategischer Ressourcen bereits früher zu verzeichnen.[70] Gerade die ältesten bisher entzifferten Schrifturkunden aus der ersten Hälfte des 3. Jahrtausends stellen Kaufverträge über Felder dar, die von den Oberhäuptern der Familiengemeinschaften abgeschlossen wurden. Als Käufer traten nicht selten Mitglieder des Adels, hohe Beamte aus Palast oder Tempel auf, die in dieser Zeit ausgedehnte Güter erwarben.[71]

Ermöglicht wurde diese Entwicklung nicht zuletzt dadurch, dass die zahl reichen Kriege und zwischenstädtischen Konflikte eine breite Schicht von Entwurzelten, Flüchtlingen und Besitzlosen schufen, die bereit waren, Klientel- und Abhängigkeitsverhältnisse einzugehen (Diakonoff 1982, S. 60). Diese *guruš*, die Diakonoff mit den spartanischen Heloten vergleicht, waren an den Boden gebunden und mussten ihren Herren ihr gesamtes Produkt überlassen; als Entgelt erhielten sie bestimmte Rationen an Getreide, Öl und Wolle. Eine Klasse freier Arbeiter, die ihre Dienste gegen Geld anbot, scheint sich erst im 2. Jahrtausend im Zuge der Intensivierung der Marktbeziehungen herausgebildet zu haben.[72] Daneben

gab es wohl auch Sklaven, doch scheinen sie quantitativ nicht sehr ins Gewicht gefallen zu sein.[73]

Von der fortschreitenden Stratifikation profitierten hauptsächlich drei Gruppen bzw. Institutionen: die privaten Grundbesitzer, die Tempel und der Palast. Die Ersteren rekrutierten sich aus der kommunalen Nobilität, aus reich gewordenen Kaufleuten, hohen Beamten und Günstlingen des Herrschers, während Tempel und Palast sich allmählich aus ursprünglichen Gemeinschaftseinrichtungen in selbstständige Institutionen verwandelten. Entgegen der bereits erwähnten Theorie von der ‚Tempelstadt', die die Tempel schon für die Urukzeit zum alleinigen Eigentümer des Bodens erklärt, verfügten die Tempel niemals über ein Monopol: Das berühmte Archiv der Göttin Ba'u in Girsu, auf dessen Auswertung sich diese Theorie stützt, gibt vermutlich nur eine administrative Fiktion wieder (Foster 1981, S. 23ff.). Gleichwohl trifft zu, dass die Tempel ausgedehnte Ländereien besaßen, in manchen Städten wie Lagaš zwischen 25 und 50 % des gesamten bebauten Bodens (Diakonoff 1969, S. 176), und dass sie erhebliche Gewinne aus der Verpachtung von Grundstücken sowie aus der Vergabe zinspflichtiger Darlehen von Gerste zogen. Da ihnen außerdem zahlreiche Handwerkerstätten angegliedert waren, die Produkte für den (z.T. gleichfalls im Auft rag der Tempel abgewickelten) Fernhandel herstellten – in Lagaš waren allein im Tempelbezirk Guabba mehr als 6000 Personen, hauptsächlich Frauen und Kinder, mit der Anfertigung von Textilien beschäftigt (Postgate 1992, S. 235) –, ist es nicht übertrieben, in ihnen einen bedeutenden, ja herausragenden Faktor der sumerischen Wirtschaft zu sehen.[74]

Die starke ökonomische Position der Tempel übersetzte sich freilich nicht unmittelbar in politische Macht. Diese lag vielmehr in den meisten Fällen bei den Palästen, die in der dritten Frühdynastischen Periode an Plätzen wie Kiš, Eridu

und Tell Aswad auftauchten.[75] Der Palast (*é-gal*) war der Sitz eines *lugal* – ein Begriff, der etwa mit „großer Mann" zu übersetzen ist und zugleich die vollständige Kontrolle eines Herrn über sein Haus und seine Sklaven einschließt.[76] Der *lugal* war offenbar von Anfang an eine rein weltliche Instanz, die nichts mit der Tempelhierarchie zu tun hatte. Nach Charvát handelte es sich um mächtige Grundbesitzer, die von der Stadtgemeinde mit militärischen Aufgaben betraut wurden. Im Krieg konnten sie Reichtümer gewinnen und eine persönliche Gefolgschaft aufbauen, wodurch sich wiederum ihr Machtpotenzial innerhalb der Stadt vergrößerte (Charvát 1982, S. 51).

Es dauerte meist nicht lange, bis aus diesen Sonderbeauft ragten mit zeitlich begrenzten Befugnissen permanente Herrscher mit eigenem Erzwingungsstab geworden waren, dessen Mitglieder keine Verbindung mehr zu den Territorialgemeinschaften hatten und auf Gedeih und Verderb an ihre Herren gebunden waren. Vor diesem Hintergrund ist sicher auch die in der Frühdynastischen Zeit aufkommende Sitte zu sehen, die verstorbenen Herrscher zusammen mit einem Teil ihres Gefolges zu bestatten. In den sogenannten Königsgräbern von Ur fanden sich nicht weniger als 80 Skelette in einer einzigen Grabkammer (Edzard 1969, S. 70f.).

Die Stadtfürsten neuen Typs – Diakonoff spricht vom „hegemonic lugal"[77] – setzten alles daran, ihre Machtposition zu stabilisieren und wenn möglich zu erweitern. Dazu gehörte an erster Stelle die Durchsetzung des dynastischen Prinzips, um die Herrschaftsfunktionen ganz in das Patrimonium der jeweils dominierenden Familie zu überführen. Mitte des 3. Jahrtausends scheint dieses Prinzip fest etabliert gewesen zu sein, wie sich nicht zuletzt an der Ablehnung des Heiratsantrages der Göttin Ištar durch Gilgameš ablesen lässt – symbolisiert dieser Akt doch nicht weniger als die Negation des Anspruchs der

Hierokratie auf die zentrale Rolle bei der Designation des Nachfolgers, als welcher dann, zum Zorn der Göttin, Gilgameš' Sohn in Erscheinung trat (Katz 1987, S. 111; Heimpel 1992, S. 17). Dass sich hierin ein realer Sachverhalt ausdrückt, zeigt das Beispiel der Fürsten von Lagaš, denen es gelang, das Herrscheramt zwischen 2500 und 2300 für mindestens fünf Generationen in ihrer Familie zu behalten (Jacobsen 1957, S. 128). Die Existenz der Ratsversammlungen wurde zwar nicht infrage gestellt, doch wurden deren Entscheidungen auf längere Zeit nicht befolgt oder gar nicht erst eingeholt. Aus dem Stadtherren, der von einer Gottheit eingesetzt wurde, war der „König" geworden, ein „Alleinherrscher, dessen Herrschaft zu seinem Eigentum gehört" und entsprechend an seine Nachkommen weitervererbt wird.[78]

Die Tempel büßten einen Teil ihrer Machtgrundlagen ein. In einigen Städten wie Umma wurde das Tempelpersonal zur Steuer veranlagt und das Tempelland vom Herrscher beansprucht (Charvát 1982, S. 51). Aus der Zeit Urukaginas (um 2360) wird von königlichen Beamten berichtet, die den Tempel, einen Teil seines Getreides, seines Viehbestands und seiner Schiffe beschlagnahmten. Mesanepada, der *lugal* von Ur, ernannte seine Frau zur Hohepriesterin des Haupttempels von Nanna-Zuen. Enentarzi von Lagaš fügte seinen Aufgaben die Funktion eines Hohepriesters hinzu und verteilte wichtige Tempel der Stadt an Mitglieder seiner Familie.[79] Schließlich versuchten die Herrscher, sich mithilfe von Herrschaftslegenden, die den Fürsten mindestens als Verwandten der Götter darstellten, sowohl eine sakrale Aura zu verleihen als auch in die Rechte des jeweiligen Stadtgottes einzutreten. So beanspruchten etwa Mesalim und Eannatum von Lagaš (um 2575 bzw. 2470) die Gotteskindschaft, indem sie sich Söhne der sumerischen Muttergottheit Ninhursanga nannten.[80] Einen Schritt

weiter ging dann Narām-Suen von Akkad (2260–2223), ein Enkel Sargons, der sich nach der Niederschlagung einer Erhebung im südlichen Mesopotamien selbst zum Gott erklärte.[81] Die Praxis der Selbstvergöttlichung wurde dann zwar für etwa 200 Jahre aufgegeben, jedoch unter der 3. Dynastie von Ur durch Šulgi und dessen Nachfolger wiederbelebt.[82] Im Sinne Max Webers wäre deshalb eher von einem cäsaropapistischen Regime zu sprechen als von einer Hierokratie (Weber 2005, S. 585f.).

Zur Erweiterung der patrimonialen Machtbasis gehörte schließlich auch die militärische Expansion, bot diese doch die doppelte Möglichkeit, den eigenen Besitz durch Beute oder Kriegsgefangene zu vergrößern wie auch die Loyalität der Oligarchie zu sichern, indem man sie an den Gewinnen teilhaben ließ. Es ist daher nicht überraschend, wenn wir die Fürsten der Frühdynastischen Zeit in zahlreiche Kampagnen gegeneinander verwickelt sehen. Die Texte berichten von Kämpfen zwischen Uruk und Kiš oder zwischen Umma und Lagaš, in denen es um Fragen des Grenzverlaufs oder der Nutzung von Wasseradern ging. Sie notieren die Bemühungen einzelner Herrscher, Handelsrouten zu erschließen und gegen Rivalen zu schützen. Und sie lassen auch das Bestreben erkennen, die vier bis fünf Dutzend sumerischer Stadtstaaten, die normalerweise nur eine lockere religiöse Konföderation bildeten, einer hegemonialen Ordnung zu unterwerfen, die unter dem Regiment eines einzigen autokratischen Stadtherren stand (Westenholz 2002, S. 26, 36).

Der erste dieser Versuche, von dem wir wissen, ging von Eanatum von Lagaš (um 2460) aus, der Umma, Ur, Uruk, Kiš und Akšak unterwarf; Inschriften seines Nachfolgers Entemena wurden in Ur, Uruk, Larsa und Badtibira gefunden.[83] Noch erfolgreicher war um 2350 Lugalzagesi, der Herrscher von Umma.[84] Dieser zerstörte Lagaš und usurpierte die Herrschaft in Uruk, wo er den Titel ‚König

von Uruk und König des Landes Sumer‘ annahm. In weiteren Titeln, die sich auf die Hauptgötter Sumers bezogen, formulierte er seinen Anspruch auf ein hegemoniales Königtum in viel eindeutigerer Weise als seine Vorgänger. Er nannte sich ‚Reinigungspriester des An‘ (Uruk), ‚Alt-Ensi des Enlil‘ (Nippur), ‚Großwesir des Su-En‘ (Ur), ‚Statthalter des Utu‘ (Larsa) und ‚Herrscher von Adab und Eridu‘. In einer Inschrift gab er kund, die gesamte mesopotamische Welt unter sein Zepter gebracht zu haben: „Vom unteren Meer entlang dem Euphrat und Tigris bis zum Oberen Meer ließ Enlil alle Länder geradewegs zu ihm gehen“ (Edzard 1969, S. 85). Beim „Unteren Meer“ handelte es sich um den Persischen Golf, beim „Oberen Meer“ um das Mittelmeer, wie sich aus einer anderen zeitgenössischen Inschrift entnehmen lässt, in der vom Import von Bauholz aus dem ‚Zedernbergland‘, d.h. dem Amanus am Mittelmeer, die Rede ist. Auch wenn Lugalzagesi sicherlich keine politische Herrschaft über die genannten Gebiete bis zum Libanon ausgeübt haben wird, scheint es ihm immerhin gelungen zu sein, den Einfluss Sumers weit über dessen natürliche Grenzen auszudehnen.

In den Operationen Eannatums, Lugalzagesis und vor allem dann Sargons von Akkad spiegelt sich jedoch nicht allein die wachsende Expansivkraft des neuen patrimonialen Königtums.[85] Sie dokumentieren vielmehr zugleich eine allmähliche Veränderung in der Haltung der sumerischen Stadtstaaten gegenüber der Idee einer hegemonialen oder gar imperialen Integration. Das Nachlassen des Widerstands muss im Zusammenhang mit den politischen und wirtschaftlichen Veränderungen innerhalb des ‚größeren Mesopotamiens‘ gesehen werden. Soweit die spärlichen und keineswegs eindeutigen Informationen reichen, lassen sie folgende Trends erkennen:

Zu Beginn der Frühdynastischen Epoche scheint Sumer weitgehend auf seine eigenen Ressourcen beschränkt

gewesen zu sein, da Luxusartikel und exotische Rohmaterialien selten sind. Statt wertvoller Stein- und Metallgefäße finden sich billige Imitationen in Keramik (Vertesalji/Kolbus 1985, S. 58, 72, 89f.). In der folgenden Zeit belebte sich der Handel mit Syrien und Anatolien wieder, nicht zuletzt infolge des wachsenden Interesses an Kupfer, das zu landwirtschaftlichen Geräten und Waffen verarbeitet wurde.[86] Auch die Kontakte mit Iran und Afghanistan scheinen wieder enger geworden zu sein, wie das vermehrte Vorkommen von Lapislazuli und der aus Tepe Yahya stammenden Chloritgefäße beweist.[87] In Frühdynastisch III ist dann ein auffälliger Anstieg der Verwendung von Zinn zu verzeichnen, eines Metalls, das bis dahin nur vereinzelt in Gebrauch war, nun aber mit Kupfer zu Bronze legiert wurde. Das Zinn scheint aus Afghanistan gekommen zu sein, und zwar vermutlich über die sogenannte Chorasan-Route nach Assyrien, wobei der Handel direkt, ohne Mittelsmänner, von sumerischen Kaufleuten betrieben wurde.[88] Dass Zinnbronze unter den mesopotamischen Eliten als Statusartikel sehr gefragt war, zeigen die reichen Funde in den Königsgräbern von Ur.[89]

Wie schon am Ende der Urukzeit, so rief auch diesmal die sumerische Handelsexpansion alsbald Konkurrenten auf den Plan – Konkurrenten, die über ein durchaus vergleichbares Organisationsniveau verfügt haben müssen. Dazu gehörten einmal die Staaten Khuzistans und des Zagros, die seit Frühdynastisch II die Konföderation von Elam bildeten und den Handel mit dem iranischen Hochland in ihr Gebiet umzuleiten versuchten. Die sumerische Königsliste berichtet von häufigen Kämpfen mit Ur, Kiš und Lagaš, in denen das Kriegsglück wechselte und Elam sogar eine Zeit lang die Suprematie über Sumer gewann.[90]

Auch im Nordwesten entstand in der syrischen Stadt Ebla ein gefährlicher Rivale, der ungefähr von 2600 an ein

eigenes Handelsnetz aufzubauen begann. Ebla kontrollierte nicht nur Syrien, Palästina und Anatolien bis nach Kanis, sondern expandierte auch nach Osten. Mari wurde geschlagen und zu Tributen verpflichtet, Assur musste eine Kolonie eblaitischer Kaufleute aufnehmen, und mit der nordiranischen Stadt Khamazi wurde eine Allianz geschlossen, deren strategische Bedeutung sogleich deutlich wird, wenn man bedenkt, dass der Handel mit Afghanistan über den Nordiran abgewickelt wurde. Wie erfolgreich Ebla war, zeigen die großen Mengen von Edelmetallen, von denen seine Archive berichten.[91] Für die sumerischen Städte, die dadurch den Zugang zu ihren wichtigsten Ressourcen einbüßten, muss dieser Vorgang eine ungeheure Existenzbedrohung gewesen sein, der sie nur durch eine gemeinsame Aktion gegen den Rivalen begegnen konnten. Es dürfte dieses Interesse gewesen sein, das sie veranlasste, ihren anfangs sehr starken Widerstand gegen die imperialen Pläne Lugalzagesis und Sargons aufzugeben und sich in das Unvermeidliche zu schicken, zumal auch Sargon seine Versuche, im südlichen Babylonien loyale Stadtfürsten zu installieren, alsbald aufgab und sich darauf beschränkte, seine Töchter als Hohepriesterinnen einzusetzen.[92]

Die Geschichte des charismatischen Staates in Mesopotamien ist damit beendet, wenngleich Mechanismen der Rangvergesellschaftung und der Prestigeökonomie auch weiterhin noch eine wichtige Rolle gespielt haben mögen. Bevor wir dieses Kapitel jedoch abschließen, soll eine kurze vergleichende Betrachtung helfen, den allgemeinen und den besonderen Aspekten der soziopolitischen Evolution Mesopotamiens schärferes Profil zu verleihen. Besonders deutlich ist der Kontrast zu Mexiko. Während dort nach einer relativ kurzen Phase der Hegemonialkämpfe mit Tenochtitlan ein Superzentrum entstand, das den übrigen Städten des Hochtals und der weiteren Umgebung seine Tributherrschaft auferlegte,

haben wir es in Sumer mit einem System relativ gleichstarker Zentren zu tun, von denen keines das andere dauerhaft zu unterwerfen oder vom Zugang zu wichtigen Ressourcen abzuschneiden vermochte. Durch die ständigen Kämpfe wurde das präpatrimoniale politische System, das mit seiner Kombination von Räten und gewählten Exekutivorganen durchaus mit demjenigen Tenochtitlans vergleichbar ist, allmählich destabilisiert, sodass der Weg für eine Akkumulation patrimonialer Machtmittel frei wurde. In Mexiko dagegen führte der frühe militärische Erfolg der Azteken zu einer Stabilisierung der präpatrimonialen Ordnung, wodurch einer weiteren Zentralisierung, wie wir gesehen haben, schwere Hemmnisse entgegengesetzt wurden. Zwar war die Bildung des patrimonialen Stadtkönigtums auch in Sumer mit dem Aufstieg einer grundbesitzenden Aristokratie verbunden, doch wurde deren politischer Einfluss immer geringer, bis schließlich in akkadischer Zeit „der alte Kommunaladel teils in den Hintergrund gedrängt, teils ausgerottet und teils in die Ränge der königlichen Beamten inkorporiert“ war (Diakonoff 1982, S. 67). Mesopotamien vollzog damit den Übergang zum patrimonialen Zyklus, während die aztekischen Städte auf ha lbem Weg dorthin stecken blieben.

Eine weitere Besonderheit der mesopotamischen Entwicklung zeigt sich im Vergleich zu China. Während dort der Staat sich weniger auf eigenen Patrimonialbesitz als auf die militärischen und fiskalischen Leistungen der selbstständigen Bauernschaft stützte, entwickelte sich der mesopotamische Staat in der zweiten Hälfte des 3. Jahrtausends zum größten Grundbesitzer, der durch Konfiskation oder Aufkauf riesige Ländereien in seinen Besitz brachte, um sie dann in Form von Versorgungsfeldern an seine Beamten und seine Soldaten zu verteilen (Powell 1978, S. 138ff.). Da er gleichzeitig über das Tempelland verfügte und als Auftraggeber und

Organisator großen Einfluss auf Handwerk und Handel ausübte, war der Raum für ökonomische Unternehmungen außerhalb des Staatssektors erheblich kleiner als in China – so klein, dass Karl Polanyi sogar von einer administrierten Wirtschaft gesprochen hat, in welcher die staatliche Redistribution anstelle von Märkten die Allokation der Ressourcen vermittelt habe.[93]

An diese Behauptung schließt eine bis heute anhaltende Kontroverse zwischen einer substantivistischen und einer formalistischen Deutung der Wirtschaftsordnung Mesopotamiens an, die weit über den Untersuchungszeitraum dieses Buches hinausgeht und hier deshalb unerörtert bleiben muss.[94] Wenigstens andeutungsweise sei indes festgehalten, dass von einer rein redistributiven, gänzlich marktlosen Ordnung nicht gesprochen werden kann. Auch in der Zeit Sargons oder der 3. Dynastie von Ur existierte neben dem um Palast und Tempel zentrierten Redistributivsystem ein außerstaatlicher Sektor, der zwar primär auf Subsistenzproduktion aus gerichtet war, jedoch nicht sämtliche Güter des täglichen Bedarfs selbst herstellen konnte und deshalb auf Austausch angewiesen war.[95] Das galt genauso für die innerhalb der Palast- oder Tempelwirtschaft abgesiedelten Produzenten, die durch Zu teilung eines über den persönlichen Bedarf hinausgehenden Quantums von Gerste entlohnt wurden und sich alles andere, von weiteren Nahrungsmitteln bis zur Kleidung, auf dem Tauschwege besorgen mussten, wobei anscheinend Gerste die Rolle eines „Waren-Geldes“ (*commodity money*) spielte, sodass mit Marx die Herausbildung einer allgemeinen Wertform konstatiert werden kann, der Übergangsstufe zur Geldform.[96] Geld im eigentlichen Sinne existierte ebenfalls bereits in Gestalt von Silber, auch wenn sein Gebrauch auf die institutionellen Haushalte, die Oberschichten und einige

Ausnahmen wie spezielle Handwerker, Wahrsager usw. beschränkt blieb.[97]

Darüber hinaus ist im Auge zu behalten, dass das Verhältnis zwischen den verschiedenen Wirtschaftssektoren starken Veränderungen unterlag. Schon in der altbabylonischen Epoche nahm der staatliche Grundbesitz ab, Teile der Tempelländereien wurden aufgelöst, und selbstständige Kleinbauern gewannen an Zahl und wirtschaftlichem Gewicht.[98] Diese Veränderungen machen deutlich, dass die mesopotamischen Verbände keine starren oder stagnierenden Gebilde waren, in denen „die Unverrückbarkeit der einmal geschaffenen Existenzbedingungen“ [99] zur ständigen Wiederholung des gleichen Grundmusters zwang, sondern eine historische Erscheinung, die sich wie die übrigen in diesem Buch behandelten Gesellschaften unter dem Einfluss interner Verteilungskämpfe und externer Konstellationen fortlaufend wandelte.

Ungeachtet dieser Einschränkungen bleibt es dennoch eine Tatsache, dass die zentripetale Phase in Mesopotamien mit einer Hypertrophie des Patrimonialstaates einsetzte und anschließend einen anderen Verlauf nahm als in China. Während dort eine gleichmäßigere geografische Verteilung der Ressourcen dafür sorgte, dass die wirtschaftlichen Beziehungen gleichsam naturwüchsig über private Kaufleute und regionale Märkte abgewickelt werden konnten, ohne dass es groß angelegter staatlicher Interventionen bedurft hätte, fehlte diese Bedingung in Mesopotamien. Die sumerischen Städte waren in so hohem Maße auf regional nicht erhältliche Ressourcen angewiesen, dass eine Unterbrechung der Zufuhren die Statushierarchie in ihren Grundfesten erschütterte. Daraus ist kein Naturzwang zum politischen Imperialismus abzuleiten. Das Muster der ersten Expansion in der Urukzeit wie auch die spätere Entwicklung des

altassyrischen Handelsnetzes zeigen klar, dass die Versorgung durchaus auf friedlich-kommerziellem Wege möglich war. Wann immer aber sich an den Rändern Mesopotamiens politische Mächte herausbildeten, die an den gleichen Ressourcen interessiert waren, entstand ein Konflikt, der nur mit militärischen Mitteln zu entscheiden war – und eben diese Außenlage, nicht wie in China die innere Lage, förderte in Sumer die Tendenz zur politischen, administrativen, militärischen und ökonomischen Zentralisierung, deren Kosten dann schwer auf den einzelnen Stadtstaaten lasteten. Sobald jedoch der Außendruck nachließ, mussten sich die Selbstständigkeitsbestrebungen der Stadtstaaten wieder geltend machen, vermochten diese sich doch gegenüber dem Zentralstaat auf die Dauer weit besser zu behaupten als in China, unter anderem deshalb, weil die Autorität für die Verwaltung der Bewässerungsanlagen auf lokaler Ebene lag und daher immer wieder die Bildung von Gegenmacht begünstigte (Nissen 2012, S. 81f.). Patrimoniale Großstaaten von einiger Dauer nahmen denn auch nicht von hier ihren Ausgang, sondern von Randgebieten wie Akkad, Assur und später dem Iran, was zwar auch auf den Anfang der Reichsbildung in China zutrifft, jedoch nicht für die meisten späteren Dynastien, sodass dort mit weit größerer Berechtigung von einem Wechsel zwischen ‚Haupt'- und ‚Zwischenzeiten' gesprochen werden kann.

[1] Zur voraussetzungsvollen Variante der Weltsystemtheorien vgl. weiter unten die Ausführungen zu Algaze. Für die vage Variante vgl. die zu Beginn des vorigen Kapitels zitierte Arbeit von André Gunder Frank.

[2] Vgl. Philip E. L. Smith und T. Cuyler Jr. Young: The Evolution of Early Agriculture and Culture in Greater Mesopotamia, in: Brian Spooner (Hrsg.): Population Growth: Anthropological Implications, Cambridge/Mass. 1972, S. 1–59, 23ff.; Johannes Renger: Die naturräumlichen Bedingungen im Alten Orient im 4. und frühen 3. Jt. v. Chr., in: Stefan Burmeister und Mamoun Fansa (Hrsg.): Rad und Wagen: Der Ursprung einer Innovation. Wagen im Vorderen Orient und Europa, Mainz 2004, S. 41–48. Zu Khuzistan vgl. weiter unten.

[3] Vgl. Rothman 2001; Elizabeth F. Henrickson: The Outer Limits: Settlement and Economic Strategies in the Central Zagros during the Uruk Era, in: Gil Stein und Mitchell S. Rothman (Hrsg.): Chiefdoms and Early States in the Near East: The Organizational Dynamics of Complexity, Madison, Wis. 1994, S. 83–102.

[4] Vgl. Tony J. Wilkinson: The Structure and Dynamics of Dryfarming States in Upper Mesopotamia, in: CA 35, 1994, S. 483–520; ders.u.a.: Urbanization within a Dynamic Environment: Modeling Bronze Age Communities in Upper Mesopotamia, in: AmAnthr 109, 2007, S. 52–68; Algaze 2008, S. 117ff.; Renate Vera Gut: Das prähistorische Ninive. Zur relativen Chronologie der frühen Perioden Nordmesopotamiens, Mainz 1995; Alan Lupton: Stability and Change: Socio-political Development in North Mesopotamia and South-East Anatolia 4000–2700 B. C., Oxford 1996; Joan Oates and David Oates: An Open Gate: Cities of the Fourth Millennium BC (Tell Brak 1997), in: CAJ 7, 1997, S. 287–307; Joan Oates u.a.: Early Mesopotamian Urbanism: A New View from the North, in: Antiquity 81, 2007, S. 585–600; Jason A. Ur u.a.: Early Urban Development in the Near East, in: Science 317, 2007, S. 11–88; Jason A. Ur: Urbanism and Cultural Landscapes in Northeastern Syria: The Tell Hamoukar Survey, 1999–2001, Chicago 2010.

[5] Vgl. Joy McCorriston und Frank Hole: The Ecology of Seasonal Stress and the Origin of Agriculture in the Near East, in: AmAnthr 93, 1991, S. 46–69; Algaze 2001, S. 31f.

[6] Vgl. Thorkild Jacobsen und Robert McC. Adams: Salt and Silt in Ancient Mesopotamian Agriculture, in: Science 128, 1958, S. 1251–1258; Thorkild Jacobsen: Salinity and Irrigation Agriculture in Antiquity. Diyala Basin Archaeological Projects: Report on Essential Results, 1957–58, Malibu 1982; Adams 1982, S. 125; Marvin A. Powell: Salt, Seed and Yields in Sumerian Agriculture. A Critique of the Theory of Progressive Salinization, in: ZA 75, 1985, S. 7–38.

[7] Vgl. McGuire Gibson: Violation of Fallow and Engineered Disaster in Mesopotamian Civilization, in: Thomas E. Downing (Hrsg.): Irrigation’s Impact on Society, Tucson 1974, S. 7–20, 11.

[8] Vgl. Robert A. Fernea: Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority among the El Shabana of Southern Iraq, Cambridge/Mass. 1970, S. 54, 120, 129ff.

[9] Vgl. Matthew I. J. Davies: Wittfogel’s Dilemma: Heterarchy and Ethnographic Approaches to Irrigation Management in Eastern Africa and Mesopotamia, in: WA 41, 2009, S. 16–35.

[10] Vgl. Vertesalji 1984, S. 168f.; Roger Matthews: The Early Prehistory of Mesopotamia. 500,000 to 4,500 BC, Turnhout 2000.

[11] Vgl. Nissen 1990, S. 55, 118f.; Geneviève Dollfus: L’occupation de la Susiane au Ve millénaire et au début du IVe millénaire avant J. C., in: Paléorient 11, 1985, S. 11–20, 14ff.; Hole 1987a, S. 40f.; ders. 1987b, S. 84; Pinhas Delougaz und Helene J. Kantor: Chogha Mish. Bd. 1: The First Five Seasons of Excavations, 1961–1971, Chicago 1996.

[12] Vgl. Wright/Johnson 1975, S. 273; Wright u.a. 1975, S. 139; Wright 1984, S. 55; Hole 1987a, S. 93; Amiet 1988, S. 32. Allgemein zu Susa mit

Korrekturen zur Chronologie von Wright und Johnson: Reinhard Dittmann: Betrachtungen zur Frühzeit des Südwest-Iran: Regionale Entwicklungen vom 6. bis zum frühen 3. vorchristlichen Jahrtausend, 2 Bde., Ber lin 1986, S. 39ff.

13 Vgl. Susan Pollock: Power Politics in the Susa A Period, in: Elizabeth F. Henrickson und Ingolf Thuesen (Hrsg.): Upon this Foundation – The Ubaid Reconsidered, Copenhagen 1989, S. 281–288, 287; Wright 1984.

14 Vgl. Holly Pittman: Mesopotamian Intraregional Relations Reflected through Glyptic Evidence in the Late Chalcolithic 1–5 Periods, in: Rothman 2001, S. 404–444, 414f.

15 Vgl. Johnson 1987, S. 107; Frank Hole: A Monumental Failure: The Collapse of Susa, in: Carter 2010, S. 227–243.

16 Vgl. Alden 1982, S. 618; Wright/Johnson 1985, S. 27; Reinhard Dittmann: Susa in the Proto-Elamite Period and Annotations on the Painted Pottery of Proto-Elamite Khuzestan, in: Finkbeiner/Röllig 1986, S. 171–196.

17 Vgl. Nissen 1990, S. 118ff.; Elizabeth Carter und Matthew W. Stolper: Elam, Survey of Political History and Archaeology, Berkeley 1984, S. 113; Daniel T. Potts: The Archaeology of Elam: Formation and Transformation of an Ancient Iranian State, Cambridge 1999.

18 Vgl. Lloyd 1981, S. 49f. Die nach dem Tell el Obed bzw. Ubaid benannte Periode fällt überwiegend in das 6./5. Jahrtausend. Eine allgemein akzeptierte Chronologie für Mesopotamien fehlt bisher. Nach einem neueren, vor allem auf Radiocarbondaten gestützten Vorschlag, der viel Zustimmung gefunden hat, endet die Obed-Periode um 4150. Ihr folgen: Early Uruk (4150–3800), Middle Uruk (3800–3350) und Late Uruk (3350–3100): vgl. Wright 2001, S. 125. Zur Obedkultur vgl. neben dem in Anm. 13 erwähnten Band von Henrickson und Thuesen noch Carter 2010.

19 Vgl. Max E. L. Mallowan: The Development of Cities. From al’ Ubaid to the End of Uruk 5, in: Cambridge Ancient History, hrsg. von I. E. S. Edwards u.a., Bd. 1.1, Cambridge 1970, S. 327–462, 332.

20 Vgl. Barthel Hrouda: Handbuch der Archäologie: Vorderasien I, München 1971, S. 63; Oates/Oates 1976, S. 122ff.; Heinrich 1982 , Bd. 1, S. 28f.

21 Vgl. Olivier Aurenche: Á l’órigine du temple et du palais dans les civilisations de la Mésopotamie ancienne, in: Ktéma 7, 1982, S. 237–260; Jean Margueron: L’apparition du palais au Proche-Orient, in: Edmond Lévy (Hrsg.): Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome, Strasbourg 1987, S. 9–38.

22 Vgl. in diesem Sinn Gil J. Stein: Economy, Ritual and Power in Ubaid Mesopotamia, in ders. und Mitchell S. Rothman (Hrsg.): Chiefdoms and Early States in the Near East: The Organizational Dynamics of Complexity, Madison, Wis. 1994, S. 35–46, 41. Die Anwendbarkeit der Kategorie des „Häuptlingstums“ auf dieses Stadium wird diskutiert und letztlich befürwortet von Reinhard Bernbeck: Die Obed-Zeit: Religiöse Gerontokratien oder Häuptlingstümer? In: Bartl u.a. 1995, S. 44–56.

23 Philippe Descola: Jenseits von Natur und Kultur, Berlin 2013, S. 301.

24 Vgl. Hans Scheyhing: Das Ritual und der Aspekt des Magischen, in: Welt des Orients 33, 2003, S. 100–127, 109ff.

[25] Vgl. Walter Farber: Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia, in: Sasson 1995, Bd. 3, S. 1895–1909. Allgemein hierzu auch Tzvi Abusch und Karel van der Toorn [Hrsg.]: Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives, Groningen 1999.

[26] Vgl. Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften, hrsg. von Hans G. Kippenberg i. Z. m. Petra Schilm, MWG Bd. I/22–2, Tübingen 2001, S. 124.

[27] J. van Dijk: Sumerische Religion, in: Handbuch der Religionsgeschichte, hrsg. von Jes Peter Asmussen und Jørgen Læssøe, Bd. 1, Göttingen 1971, S. 431–496, 440f.

[28] Vgl. Anna Schneider: Die Anfänge der Kulturwissenschaft: Die sumerische Tempelstadt, Essen 1920; Anton Deimel: Šumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger, Rom 1931; Falkenstein 1954. Kritisch dazu: Powell 1978; Foster 1981; Norman Yoffee: Political Economy in Early Mesopotamian States, in: ARA 24, 1995, S. 281–311, 289f. Nach Nissen war das Konzept der Tempelstadt erst eine Schöpfung der ausgehenden Frühdynastischen Periode, in der sich der Widerstand partikularistischer und lokaler Kräfte gegen die in dieser Zeit einsetzenden Zentralisierungsbestrebungen artikulierte (Hans J. Nissen: Die „Tempelstadt“: Regierungsform der frühdynastischen Zeit in Babylonien? In: Horst Klengel [Hrsg.]: Gesellschaft und Kultur im alten Vorderasien, Berlin 1982, S. 195–200, 199f.; ders. 1990, S. 163f.).

[29] Vgl. Renger 1995, S. 277f.; ders.: Formen des Zugangs zu den lebensnotwendigen Gütern: Die Austauschverhältnisse in der altbabylonischen Zeit, in: AF 20, 1993, S. 87–114, 101f.; ders.: Probleme und Perspektiven einer Wirtschaftsgeschichte Mesopotamiens, in: Saeculum 40, 1989, S. 166–178, 176f. Nach Selz ist es unbezweifelbar, dass „das Eigentum an Grund und Boden, Feld und Flur zunächst vorwiegend Gemeinschaftseigentum gewesen ist, sei es einer Familie oder eines Clans, sei es eines Tempels“: Selz 1999/2000, S. 12.

[30] Vgl. Johannes Renger: Das Palastgeschäft in der altbabylonischen Zeit, in: A. C. V. M. Bongenaar (Hrsg.): Interdependency of Institutions and Private Entrepreneurs, Istanbul 2000, S. 153–183, 156f.

[31] Vgl. Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, hrsg. von Johannes Winckelmann, Stu dienausgabe, Tübingen 1976^{5}, S. 137. Anders dagegen Johannes Renger: Wirtschaftsgeschichte des Alten Mesopotamien: Versuch einer Standortbestimmung, in: Arnulf Hausleiter u.a. (Hrsg.): Material Culture and Mental Spheres. Rezeption archäologischer Denkrichtungen in der Vorderasiatischen Altertumskunde, Münster 2002, S. 239–265, 242f.

[32] Vgl. Oates/Oates 1976, S. 125; Frangipane 2007, S. 164ff., die es allerdings vorzieht, den betreffenden Verbandstyp als „egalitarian with a vertex“ zu bezeichnen. In den Begriff der egalitären Gesellschaft wird auf diese Weise ein Element hineingetragen, das damit nicht kompatibel ist.

[33] Vgl. Patricia Crone: The Tribe and the State, in: John A. Hall (Hrsg.): States in History, Oxford 1986, S. 48–77, 58ff.; Maisels 1987; ders. 1990, S. 156, 166ff.; Leuthäusser 1998, S. 147, 232.

34 Vgl. Nissen 1990, S. 102. Am Beispiel Nord- und Mittelmesopotamiens wird diese Herausbildung von Großfamilien untersucht von Reinhard Bernbeck: Die Auflösung der häuslichen Produktionsweise. Das Beispiel Mesopotamiens, Berlin 1994.

35 Maisels 1987, S. 354; ders. 1990, S. 13, 302. Auch Westenholz 2002, S. 30 sieht die großen Institutionen gänzlich abgekoppelt von Verwandtschaftsstrukturen.

36 Vgl. Kent V. Flannery: The Origins of the Village Revisited: From Nuclear to Extended Households, in: AA 67, 2002, S. 417–433, 431.

37 Hans-J. Nissen: Zur Frage der Arbeitsorganisation in Babylonien während der Späturuk-Zeit, in: Harmatta/Komoróczy 1976, S. 5–14; Algaze 2008, S. 73ff.

38 Vgl. Gil Stein: Rethinking World-Systems: Diasporas, Colonies, and Interaction in Uruk Mesopotamia, Tucson 1999, S. 117ff.; ders.: Indigenous Social Complexity at Hacınebi (Turkey) and the Organization of Uruk Colonial Contact, in: Rothman 2001, S. 265–306; Frangipane 2001, S. 386ff.; Weiss/Young 1975; T. Cuyler Young: Godin Tepe Period VI/V and Central Western Iran at the End of the Fourth Millennium, in: Finkbeiner/Röllig 1986, S. 212–228.

39 Vgl. Régis Vallet: L'urbanisme colonial urukien, l'exemple de Djebel Aruda, in: Subartu 4, 1998, S. 53–87; ders. 1996, S. 53, 75 gegen Strommenger 1980, S. 32ff.

40 Vgl. Guillermo Algaze: The Uruk Expansion. Cross-Cultural Exchange in Early Mesopotamian Civilisation, in: CA 30, 1989, S. 571–608; ders.: The Uruk World System: The Dynamics of Expansion of Early Mesopotamian Civilization, Chicago 1993; ders. 2001; 2008.

41 Vgl. Susan Pollock: Bureaucrats and Managers, Peasants and Pastoralists, Imperialists and Traders: Research on the Uruk and Jemdet Nasr Periods in Mesopotamia, in: JWP 6, 1992, S. 297–336, 327; Jean-Daniel Forest: Les pratiques funéraires en Mésopotamie du 5e millénaire au début du 3e, étude de cas, Paris 1983.

42 Vgl. Glenn M. Schwartz: Syria and the Uruk Expansion, in: Rothman 2001, S. 233–264, 260f.; Joy McCorriston: The Fiber Revolution: Textile Extensification, Alienation, and Social Stratification in Ancient Mesopotamia, in: CA 38, 1997, S. 517–535.

43 Vgl. in diesem Sinne die Beiträge von Phil Kohl, Leon Marfoe, Peter R. S. Moorey und Mogens Larsen in: Michael Rowlands, Mogens Larsen und Kristian Kristiansen (Hrsg.): Centre and Periphery in the Ancient World, Cambridge 1987, S. 23f., 35, 44, 54; ferner Philip L. Kohl: The Use and Abuse of World Systems Theory: The Case of the Pristine West Asian State, in: AAMT 11, 1987, S. 1–36; ders.: Shared Social Fields: Evolutionary Convergence in Prehistory and Contemporary Practice, in: AmAnthr 110, 2008, S. 495–506, 496f.; Paul Collins: The Uruk Phenomenon. The Role of Social Ideology in the Expansion of the Uruk Culture during the Fourth Millennium BC, Oxford 2000, S. 65ff.

44 Vgl. Lloyd 1981, S. 51; Piotr Steinkeller: Archaic City Seals and the Question of Early Babylonian Unity, in: Tzvi Abusch (Hrsg.): Thorkild Jacobsen Memory Volume, New Haven 1999, S. 1–12.

45 Vgl. Gregory A. Johnson: Spatial Organization of Early Uruk Settlement Systems, in: L'archéologie de l'Iraq du début de l'époque néolithique à 333 avant notre ère. Coll. Intern. du CNRS, Paris 1980, S. 233–264, 240f.; Nissen 1990, S. 73.

46 Vgl. Uwe Finkbeiner: Uruk: Kampagne 35–37, 1982–1984. Die archäologische Oberflächenuntersuchung (Survey), Mainz 1991; Pollock 2001, S. 187; Nissen 2001, S. 154, 173; Algaze 2008, S. 103.

47 Charles L. Redman: The Rise of Civilisation. Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East, San Francisco 1978, S. 257.

48 Vgl. Jonathan Friedman: General Historical and Culturally Specific Properties of Global Systems, in: Review 15, 1992, S. 335–372, 341.

49 Vgl. Marten Stol: Women in Mesopotamia, in: JESHO 38, 1995, S. 123–144, 126, 135.

50 Vgl. Böck 2004, S. 24. Schon aus diesem Grund überzeugt die Behauptung von Steinkeller nicht, dass das früheste sumerische Pantheon von weiblichen Gottheiten beherrscht wurde (1999, S. 113). Wie alle Differenzierung, ist auch die von eindeutigen Geschlechtscharakteren Ergebnis eines Prozesses, nicht dessen Grund.

51 Vgl. Heimpel 1992, S. 12f. Zum Symbolismus der heiligen Hochzeit vgl. Jerrold S. Cooper: Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia, in: Eiko Matsushima (Hrsg.): Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East, Heidelberg 1993, S. 81–96; Steinkeller 1999, S. 129ff. Für die altbabylonische Zeit Philip Jones: Embracing Inana: Legitimation and Mediation in the Ancient Mesopotamian Sacred Marriage Hymn Iddin-Dagan A, in: JAOS 123, 2003, S. 291–302; Sallaberger 2002, S. 91.

52 Vgl. Thorkild Jacobsen: The Historian and the Sumerian Gods, in: JAOS 114, 1994, S. 145–153, 150; Bottéro 2001, S. 176ff. Zur *longue durée* dieser divinatorischen Praktiken vgl. Beate Pongratz–Leisten: Herrschaftswissen in Mesopotamien: Formen der Kommunikation zwischen Gott und König im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr., Helsinki 1999, S. 8ff.

53 Vgl. Johannes Renger: Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit, in: ZA 58, 1967, S. 110–188; ZA 59, 1969, S. 104–230; Franciscus A. M. Wiggermann: Theologies, Priests, and Worship in Ancient Mesopotamia, in: Sasson 1995, Bd. 3, S. 1857–1870; Bottéro 2001, S. 119ff.; Walther Sallaberger und F. Huber Vulliet: Art. Priester, in: Dietz O. Edzard und Michael P. Streck (Hrsg.): Reallexikon der Assyriologie, Bd. 10, Berlin und New York 2003–2005, S. 617–640.

54 Weber 2005, S. 582f. Bedenken gegen die Bezeichnung „Theokratie" äußert zu Recht Nissen (2012, S. 69). Anders dagegen Leuthäusser 1998, S. 242ff., der das Ende der Uruk-Zeit im Zeichen einer „Vereinigung der Aspekte des obersten Priesters und charismatischen Führers in einer Form theokratischer Herrschaft" sieht und damit offenbar die stärkere Version der Hierokratie meint.

55 Vgl. Eva Andrea Braun-Holzinger: Das Herrscherbild in Mesopotamien und Elam. Spätes 4. bis frühes 2. Jt. v. Chr., Münster 2007, S. 10ff.

56 Vgl. Nissen 2001, S. 154f.; ders. 2012, S. 54ff.; Jean-Jacques Glassner: Écrire à Sumer: l’invention du cunéiforme, Paris 2000.

57 Vgl. Mellaart 1982, S. 10; Alden 1982, S. 624; Daniel T. Potts: Towards an Integrated History of Culture Change in the Arabian Gulf Area: Notes on Dilmun, Makkan and the Economy of Ancient Sumer, in: The Journal of Oman Studies 4, 1978, S. 29–51, 43; ders. 1982, S. 42; Elizabeth C. L. During-Caspers: Sumer, Coastal Arabia and the Indus Valley in Protoliterate and Early Dynastic Eras, in: JESHO 22, 1979, S. 121–135; Ute Franke-Vogt: Der Golfhandel im späten 3. und frühen 2. Jt. v. Chr., in: Bartl u.a. 1995, S. 114–133; Harriet Crawford: Mesopotamia and the Gulf: The History of a Relationship, in: Iraq 67, 2005, S. 41–46.

58 Vgl. J. Nicholas Postgate: The Transition from Uruk to Early Dynastic: Continuities and Discontinuities in the Record of Settlement, in: Finkbeiner/Röllig 1986, S. 90–106, 96.

59 Vgl. Govert van Driel: The Size of Institutional Umma, in: AfO 46/47, 1999/2000, S. 80–91, 85; Donald P. Hansen: Royal Building Activity at Sumerian Lagash in the Early Dynastic Period, in: Biblical Archaeologist 55, 1992, S. 206–211, 206.

60 Vgl. McGuire Gibson: The City and Area of Kish, Miami 1972, S. 118ff., 266f.; Adams 1981, S. 88.

61 Vgl. meine Studie: Die archaische Stadt, in Stefan Breuer: Max Webers tragische Soziologie, Tübingen 2006, S. 168–184, 175f. Die Fachliteratur zum sumerischen Stadtstaat folgt meist anderen Kriterien: vgl. Elizabeth Stone: City-States and Their Centers. The Mesopotamian Example, in: Deborah L. Nichols and Thomas H. Charlton (Hrsg.): The Archaeology of City-States: Cross-Cultural Approaches, Washington, D. C. 1998, S. 15–26; Westenholz 2002; Bruce Trigger: Understanding Early Civilizations. A Comparative Study, Cambridge 2003, S. 92ff. Ganz abgelehnt, weil lediglich auf die griechische Polis anwendbar, wird der Begriff von Jean-Jacques Glassner: Les petits Etats mésopotamiens à la fin du 4e et au cours du 3e millénaire, in: Mogens Herman Hansen (Hrsg.): A Comparative Study of Thirty City-State Cultures. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre, Copenhagen 2000, S. 35–53.

62 Vgl. Selz 1998, S. 312. Weitere Beispiele für dieses „phenomenon of twin capitals“ in den sumerischen Staaten bei Steinkeller 1999, S. 114f.

63 Nach Adams (1981, S. 82) sind für die auf die Urukzeit folgende Ğemdet-Nasr-Periode nur ein bis zwei Jahrhunderte zu veranschlagen, sodass der Beginn der Frühdynastischen Periode, folgt man der o. g. Chronologie von Wright (2001, S. 125) auf 3000/2900 anzusetzen wäre. Allgemein üblich ist eine Unterteilung der Frühdynastischen Periode (FD) in drei Stu fen. Da der Vorschlag von Wright über die Urukzeit nicht hinausgeht und auch Adams keine absoluten Zahlen bietet, seien zur Orientierung die Angaben von Moorey und Vertesalji/Kol bus wiedergegeben: FD I (3000–2750 bzw. 3100–2825); FD II (2750–2600 bzw. 2825–2700); FD III (2600–2350 bzw. 2700–2250). Vgl. Peter R. S. Moorey: Materials and Manufacture in Ancient Mesopotamia: The Evidence of Archaeology and Art: Metals and Metalwork, Glazed Materials and Glass, BAR 237, Oxford 1985, S. XV; Vertesalji/Kolbus 1985, S. 96f.

64 Vgl. R. McC. Adams und Hans-J. Nissen: The Uruk Contryside, Chicago 1972, S. 12, 87; Nissen 2012, S. 63.

65 Vgl. Vertesalji 1984, S. 202; Postgate 1992, S. 64; ders.: How Many Sumerians per Hectare? – Probing the Anatomy of an Early City, in: CAJ 4, 1994, S. 47–65, 64. Für Postgate ist dies sogar nur der Minimalwert. Je nach Siedlung hält er eine Steigerung bis zu 1200 Menschen pro Hektar für möglich.

66 Vgl. Igor M. Diakonoff: Extended Families in Old Babylonian Ur, in: ZA 75, 1985, S. 47–65.

67 Vgl. Ignace Gelb: Approaches to the Study of Ancient Society, in: JAOS 87, 1967, S. 1–8, 6; Diakonoff 1982, S. 40.

68 Vgl. Jacobsen 1957, S. 100ff.; Geoffrey Evans: Ancient Mesopotamian Assemblies, in: JAOS 78, 1958, S. 1–11; Marc van de Mieroop: The Ancient Mesopotamian City, Oxford 1997, S. 121ff., der die Rolle dieser Versammlungen auch durch die spätere, altbabylonische und assyrische Zeit verfolgt und im Unterschied zu Jacobsen eher eine Zunahme ihrer Macht konstatiert. Für eine breitere zeitliche und räumliche Perspektive vgl. auch Mario Liverani: Nelle pieghe del despotismo. Organismi rappresentativi nell’antico Oriente, in: Studi storici 34, 1993, S. 7–33.

69 Vgl. Thorkild Jacobsen: Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia, in: JNES 2, 1943, S. 159–172, 165ff.; Katz 1987.

70 Vgl. Ignace Gelb: Household and Family in Early Mesopotamia, in: Edward Lipiński (Hrsg.): State and Temple Economy in the Ancient Near East, 2 Bde., Leuven 1979, Bd. 2, S. 1–99, 68ff.; Jean-Jacques Glassner: Aspects du don, de l’échange et formes d’appropriation du sol dans la Mésopotamie du IIIe millénaire avant la fondation de l’Empire d’Ur, in: Journal asiatique 273, 1985, S. 11–59, 55.

71 Vgl. Gelb 1969, S. 145; Dietz O. Edzard: Sumerische Rechtsurkunden des III. Jahrtausends, München 1968, S. 167ff.; Powell 1978, S. 137ff.

72 Vgl. Ignace Gelb: The Ancient Mesopotamian Ration System, in: JNES 24, 1965, S. 230–243; Horst KlengeI: Soziale Aspekte der altbabylonischen Dienstmiete, in ders. (Hrsg.): Beiträge zur sozialen Struktur des alten Vorderasien, Berlin 1971, S. 39–52.

73 Vgl. Igor M. Diakonoff: Slaves, Helots and Serfs in Early Antiquity, in: Harmatta/Komoróczy 1976, S. 45–78, 64.

74 Vgl. Powell 1978; Foster 1981, S. 241; János Makkay: The Origins of the ‚Temple Economy‘ as seen in the Light of Prehistoric Evidence, in: Iraq 45, 1983, S. 1–6; Nissen 1990, S. 92.

75 Vgl. Jean Margueron: Recherches sur les palais mésopotamiens de l’âge de Bronze, 2 Bde., Paris 1982, S. 35ff., 71ff., 107ff., 120ff.; Ernst Heinrich: Die Paläste im Alten Mesopotamien, Berlin 1984, S. 14ff., 24ff. Der älteste Palastbau ist für Kiš belegt: vgl. Postgate 1992, S. 137.

76 Vgl. Jacobsen 1957, S. 119. Zum Bedeutungsspektrum dieser Bezeichnung, die in rechtlicher Hinsicht auch den Eigentümer bezeichnet, vgl. Selz 1999/2000, S. 13; Westenholz 2002, S. 32ff.; Wilcke 2002, S. 64.

77 Igor M. Diakonoff: The City-States of Sumer, in ders. und Philip L. Kohl (Hrsg.): Early Antiquity, Chicago 1991, S. 67–83, 77.

[78] Vgl. Heimpel 1992, S. 6. Es bedurfte deshalb nicht erst des Imports einer fremden, autoritären und strikt säkularen Königsideologie, wie sie Steinkeller als Spezifikum Nordbabyloniens, und hier insbesondere Kiš̌s, postuliert: Piotr Steinkeller: Early Political Development in Mesopotamia and the Origins of the Sargonic Empire, in: Mario Liverani (Hrsg.): Akkad – The First World Empire: Structure, Ideology, Traditions, Padova 1993, S. 107–130, 116ff. Kritisch zu dieser Konzeption, die auf einer Überbetonung der ethnischen Differenzen zwischen Sumerern und Semiten beruht: Nissen 2012, S. 74.

[79] Vgl. Diakonoff 1969, S. 189; Samuel Noah Kramer: Geschichte beginnt mit Sumer, München 1959, S. 45ff.

[80] Vgl. Edzard 1969, S. 75; Hans Neumann: Politik und Religion in Mesopotamien zur Zeit der Entstehung von Stadt- und Territorialstaat (3. Jt. v. u. Z.), in: Klio 69, 1987, S. 297–307, 302.

[81] Vgl. Sabina Franke: Königsinschriften und Königsideologie. Die Könige von Akkade zwischen Tradition und Neuerung, Münster etc. 1995, S. 177; Wilcke 2002, S. 81; Sallaberger 2002, S. 94.

[82] Vgl. Walther Sallaberger und Aage Westenholz: Mesopotamien. Akkad-Zeit und Ur III-Zeit, Freiburg 1999, S. 152ff.; Gebhard J. Selz: „Wer sah je eine königliche Dynastie (für immer) in Führung?“ Thronwechsel und gesellschaftlicher Wandel im frühen Mesopotamien als Nahtstelle von microstoria und longue durée, in Christian Sigrist (Hrsg.): Macht und Herrschaft, Münster 2004, S. 157–214, 192; Nicole Brisch: The Priestess and the King: The Divine Kingship of Šū-Šîn of Ur, in: JAOS 126, 2006, S. 161–176, 162; dies. (Hrsg.): Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond, Chicago 2008.

[83] Vgl. Edzard 1969, S. 83; John N. Postgate: Die ersten Imperien, München 1982, S. 69; Josef Bauer: Der vorsargonische Abschnitt der mesopotamischen Geschichte, in ders.u.a.: Mesopotamien: Späturuk-Zeit und frühdynastische Zeit, Freiburg/Schw. und Göttingen 1998, S. 431–585.

[84] Näher zu ihm Piotr Steinkeller: The Question of Lugalzagesi’s Origins, in: Gebhard J. Selz (Hrsg.): FS Burkhart Kienast, Münster 2003, S. 621–637.

[85] Näher zu Sargon: Aage Westernholz: The Old Akkadian Period: History and Culture, in: Walther Sallaberger und Aage Westenholz: Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit, Freiburg/Schw. und Göttingen 1999, S. 17–117, 34ff.

[86] Vgl. Mellaart 1982, S. 11f.; Christopher Edens: Dynamics of Trade in the Ancient Mesopotamian „World System“, in: AmAnthr 94, 1992, S. 118–139, 126; Nissen 2012, S. 70f.

[87] Vgl. Cliford C. Lamberg-Karlovsky: Third Millennium Modes of Exchange and Modes of Production, in: Jeremy A. Sabloff und Clifford C. Lamberg-Karlovsky (Hrsg.): Ancient Civilization and Trade, Albuquerque 1975, S. 341–368, 358; Philip L. Kohl: The Balance of Trade in Southwestern Asia in the Mid-Third Millennium B. C., in: CA 19, 1978, S. 463–492, 465; Alden 1982, S. 624.

[88] Vgl. Tamara Stech und Vincent C. Pigott: The Metals Trade in Southwest Asia in the Third Millennium B. C., in: Iraq 48, 1986, S. 39–64, 43ff. Zu den Zinnvorkommen in Mittel asien vgl. Hermann Parzinger und Nikolaus

Boroffka: Das Zinn der Bronzezeit in Mittelasien I: Die siedlungsarchäologischen Forschungen im Umfeld der Zinnlagerstätten, Mainz 2003.

89 Vgl. James D. Muhly: Sources of Tin and the Beginnings of Bronze Metallurgy, in: AJA 89, 1985, S. 275–291, 281.

90 Vgl. Potts 1982, S. 45; Igor M. Diakonoff: Elam, in Ilya Gershevitch (Hrsg.): The Cambridge History of Iran, Bd. 2: The Median and Achaemenian Periods, Cambridge 1985, S. 1–24, 6f.; Lamberg-Karlovsky 1986, S. 201.

91 Vgl. Giovanni Pettinato: The Archives of Ebla. An Empire Inscribed in Clay, New York 1981, S. 96ff., 167ff.; ders.: Ebla, a New Look at History, Baltimore etc. 1991; Paolo Matthiae: Ebla. An Empire Rediscovered, London etc. 1980, S. 163ff.; ders.: The Problem of Relations Between Ebla and Mesopotamia in the Time of the Royal Palace of Mardikh HB1 (ca. 2400–2250 B. C.), in: Nissen/Renger 1982, S. 111–123, 117f.; ders.: Ebla: la città del trono, Torino 2010.

92 Vgl. Gebhard J. Selz: Sumerer und Akkader. Geschichte – Gesellschaft – Kultur, München 2010, S. 66. Wenn die späteren Herrscher der Dynastie gleichwohl immer wieder mit Aufständen konfrontiert wurden, so vor allem deshalb, weil sie Ländereien konfiszierten, um verdiente Militärs und deren Angehörige mit Pfründen zu entlohnen: vgl. ebd., S. 70.

93 Vgl. Karl Polanyi: Ökonomie und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1979, S. 300ff.; A. L. Oppenheim: Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization, Chicago 1964, S. 129.

94 Vgl. u.a. Morris Silver: Karl Polanyi and Markets in the Ancient Near East: The Challenge of the Evidence, in: The Journal of Economic History 43, 1983, S. 795–829; ders.: Economic Structures of the Ancient Near East, London 1985, S. 73ff., sowie die Kritik von Johannes Renger: On Economic Structures in Ancient Mesopotamia, in: Orientalia N. S. 63, 1994, S. 157–208. Einschränkend zu Renger wiederum Marvin A. Powell: *Wir müssen alle unsere Nische nutzen*: Monies, Motives, and Methods in Babylonian Economics, in: Jan Gerrit Dercksen (Hrsg.): Trade and Finance in Ancient Mesopotamia, Istanbul und Leiden 1997, S. 5–23. Ferner David J. Schloen: The House of the Father as Fact and Symbol. Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East, Winona Lake 2001; Robert Rollinger und Christoph Ulf (Hrsg.): Commerce and Monetary Systems in the Ancient World. Means of Transmission and Cultural Interaction, Stuttgart 2004.

95 Vgl. Gelb 1969; Benjamin Foster: Commercial Activity in Sargonic Mesopotamia, in: Iraq 39, 1977, S. 31–43; Marvin A. Powell: Sumerian Merchants and the Problem of Profit, in: Iraq 35, 1977, S. 23–39; ders. 1978; Hans Neumann: Handwerk in Mesopotamien. Unter suchungen zu seiner Organisation in der Zeit der III. Dynastie von Ur, Berlin 1987; John Gledhill und Mogens Larsen: The Polanyi Paradigm and a Dynamic Analysis of Archaic States, in: Colin Renfrew u.a. (Hrsg.): Theory and Explanation in Archaeology, New York etc. 1982, S. 197–230; Aage Westenholz: The Sargonic Period, in: Alfonso Archi (Hrsg.): Circulations of Goods in Non-Palatial Context in the Ancient Near East, Rom 1984, S. 17–30; Selz 1999/2000, S. 1–34, 9, 19.

[96] Vgl. Renger 1993, S. 102ff.; Magnus Widell: Some Reflections on Babylonian Exchange during the End of the Third Millennium BC, in: JESHO 48, 2005, S. 388–400, 396f.; Karl Marx: Das Kapital, Bd. 1. Karl Marx, Friedrich Engels: Werke Bd. 23, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1972, S. 79ff.

[97] Vgl. Renger 1993, S. 103f.; ders. 1995, S. 204; ders.: The Role and the Place of Money and Credit in the Economy of Ancient Mesopotamia, in: Heiner Ganssmann (Hrsg.): New Approaches to Monetary Theory: Interdisciplinary Perspectives, London etc. 2011, S. 15–36.

[98] Vgl. Geza Komoróczy: Landed Property in Ancient Mesopotamia and the Theory of the So-called Asiatic Mode of Production, in: Oikumene 2, 1978, S. 9–26, 16f.

[99] Max Weber: Agrarverhältnisse im Altertum, in ders.: Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums. Schriften und Reden 1893–1908, hrsg. von Jürgen Deininger, MWG Bd. I/6, Tübingen 2006, S. 469.

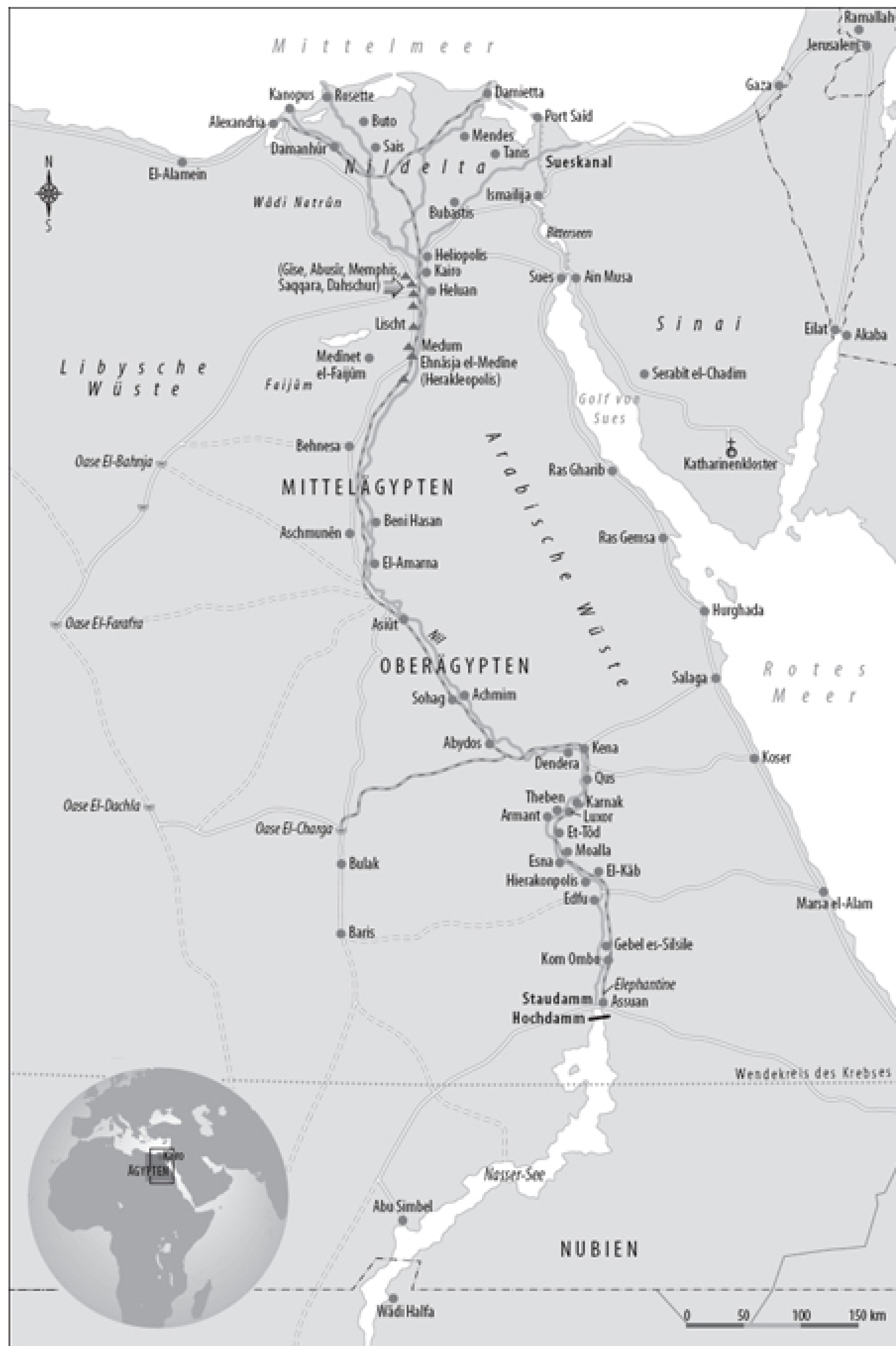
6. Ägypten

Umweltbedingungen

Das pharaonische Ägypten genießt den Ruf, Schauplatz der „erste(n) bedeutende(n) Staatsgründung der Menschheitsgeschichte“ zu sein (Assmann 2000, S. 99). Da man darüber streiten kann, ab wann eine Staatsgründung als bedeutend anzusehen ist, sei dies dahingestellt. Hier soll Ägypten nicht wegen dieses Rufes herangezogen werden, sondern weil es unter naturräumlichen Gesichtspunkten ein weiteres Gegenbeispiel zu Ozeanien darstellt.[1] Während das Meer dort keine wirkliche Barriere war, vielmehr ein Medium zur Erschließung immer neuer Räume, war hier die Wüste Grenze, wenn schon nicht von Anfang an, so doch seit dem 5. Jahrtausend, als die Sahara endgültig austrocknete und die dort lebende Bevölkerung zur Abwanderung in fruchtbarere Zonen gezwungen war (Hassan 1988, S. 144). Seitdem reduzierte sich Ägypten auf eine einzige Flussoase, die sich vom Mittelmeer bis zum Sudan erstreckte. Sie gliedert sich in zwei Teile: das etwa 5–20 km breite Niltal vom heutigen Asiût bis Assuan (Oberägypten) und das Delta (Unterägypten), das mit 24.000 km^2 die doppelte Anbaufläche bietet wie das Niltal. Hinzu kommt, an der Grenze zwischen beiden, das Fayum, eine westlich des Nils gelegene Seeoase, deren Wasser heute extrem versalzen ist, jedoch früher durch einen

Seitenarm des Nils mit frischem Wasser versorgt wurde und aufgrund ihres Reichtums an Fischen und Vögeln schon im Paläolithikum Jäger und Fischer anzog.

Nach Osten und Westen zwischen Wüsten eingezwängt, in denen nur wenige Nomadenstämme lebten, wies diese Flussoase auch im Norden und Süden klare Grenzen auf. Vor dem 1. Jahrtausend v. Chr. gab es an der Mittelmeerküste keinen einzigen Hafen, weshalb der Verkehr mit der Außenwelt lange hauptsächlich über Landrouten abgewickelt wurde. Im Süden war der Nil bis zum Ersten Katarakt schiffbar, sodass auch hier eine Barriere bestand, die immer nur temporär überwunden wurde. Die ägyptische Zivilisation konnte sich dank dieser Lage nicht nur leichter gegen andere Zivilisationen abschotten, sondern zugleich eine weitaus einheitlichere politische und gesellschaftliche Struktur entwickeln, da ihre Außenbeziehungen sich nicht polyzentrisch aufsplitterten wie in anderen Stromuferkulturen (Ekholm/Friedman 1982, S. 146f.). Darüber hinaus erhöhte die Existenz einer einzigen durchlaufenden Verkehrsverbindung über den Fluss die Chancen für Kommunikation, Austausch und nicht zuletzt auch Kontrolle weit mehr, als dies in anderen Stromuferkulturen der Fall war.



Karte 8: Ägypten

Da ganz Ägypten in einer Trockenzone liegt, in der von Norden nach Süden die Niederschläge ab- und die Temperaturen zunehmen, hing die landwirtschaftliche Nutzung vollständig vom Nil ab, und zwar sowohl von der

konstanten Wasserzufuhr, die durch den aus dem Sudan kommenden Weißen Nil gewährleistet wurde, als auch von den periodischen Überflutungen, die durch das Zusammentreffen mit den aus dem abessinischen Hochland kommenden Zuflüssen des Blauen Nils verursacht wurden. Diese wuchsen früher an und strömten rascher als der Weiße Nil, sodass das Land zu eben dem Zeitpunkt reich mit Wasser versorgt wurde, in der es für den Wachstumszyklus der Pflanzen, insbesondere die Getreidesorten wie Emmer und Gerste, am nötigsten war. Obwohl die jährlichen Überschwemmungen regelmäßiger und vorhersehbarer waren als in anderen Stromuferkulturen, blieben doch auch hier Schwankungen nicht aus, wie sie für Trockenzonen typisch sind. Überdies reichten die Schlammablagerungen entgegen früheren Annahmen nicht hin, um eine konstante Fruchtbarkeit des Bodens zu sichern, sodass es der Ergänzung durch pastorale Wirtschaftsweisen bedurfte. Die Bewässerung erfolgte mittels kleinräumiger Formen der Basinbewässerung in Kooperation lokaler Gemeinschaften, die erst ab etwa 1800 v. Chr. durch eine stärker zentralisierte Organisation ersetzt wurden.[2] Im Vergleich zu den Chinampas in Mesoamerika, die bis zu vier Ernten im Jahr ermöglichten, erzielten die ägyptischen Bauern nur eine Ernte pro Jahr, was auch die deutlich geringere Bevölkerungsdichte erklären mag, die im mittleren Niltal pro km^2 unter 100 Menschen betrug und im Landesdurchschnitt bei etwa 176 lag.[3] Nur an wenigen Orten stieg sie wohl schon in vordynastischer Zeit auf über 200 Menschen und erreichte damit ein Niveau, auf dem sich das von Carneiro umrissene magische Dreieck von Bevölkerungswachstum, sozialen Konflikten und umweltbedingter Abgegrenztheit geltend machen konnte.[4]

Immerhin war die Rohstofflage deutlich besser als etwa in Mesopotamien. Schon in ältester Zeit wurden die reichen

Goldvorkommen in der oberägyptischen Wüste bei Koptos erschlossen, zu denen später die Goldfelder Nubiens hinzukamen, einer Region, die auch andere, von der ägyptischen Oberschicht geschätzte exotische Produkte lieferte. An den Rändern des Niltals stand Kalkstein in reichen Mengen zur Verfügung, sodass man für den Bau von Tempeln und Palästen auch auf andere Materialien als gebrannte Lehmziegel zurückgreifen konnte, freilich erst, seit man über entsprechende Transportmöglichkeiten und über den Zugang zu Bauhölzern verfügte, die es in guter Qualität und ausreichenden Mengen nur an der levantinischen Küste gab (Wengrow 2006, S. 149). In der östlichen Wüste fanden sich zahlreiche Halbedelsteine und Mineralien wie Achat, Quartz, Karneol und Serpentin, im Sinai Kupfer- und Türkisvorkommen. Die Oasen der westlichen Wüste waren als Umschlagplätze für den Karawanenhandel von Bedeutung sowie als Lieferanten für Datteln und Wein.[5] Sieht man von Holz, Wein und exotischen Produkten ab, die als Prestigegüter begehrt waren, befand sich Ägypten in einer ähnlichen Lage wie China, dessen Herrscher 1793 dem englischen König auf sein Ansinnen hin, das Land stärker der Außenwelt zu öffnen, die Antwort übermitteln ließ: „Unser Reich erzeugt im Überfluß alles, was man sich wünschen kann, und wir haben uns bei der Befriedigung unserer Bedürfnisse niemals auf Waren der Ausländer verlassen.“[6]

Verbände und Staaten des Chalcolithikums

Gruppen von Jägern und Sammlern haben sich schon im Paläolithikum die reichhaltige Flora und Fauna des Niltals zunutze gemacht (Midant-Reynes 2000, S. 23ff.). Erst für

das Epipaläothikum (7000–5100) gibt es jedoch Anzeichen für eine Domestizierung von Schafen und Ziegen sowie für eine Kultivierung von Getreidesorten, von denen die wichtigsten – Emmer und Gerste – nicht in Ägypten heimisch waren, sondern aus Vorderasien importiert wurden.[7] Mit fortschreitender Austrocknung der westlichen Sahara ab 5300 (Riemer/Kindermann 2008, S. 627) kam es zu einer Siedlungsverdichtung entlang des Nils, die allerdings noch nicht gleich mit der Bildung sesshafter, egalitärer Dorfgemeinschaften einherging (so aber Koehler 2010, S. 27). Im Niltal, aber auch im Fayum entstand eine Form des prähistorischen Pastoralismus, deren Träger nicht in festen Dörfern lebten, andererseits aber auch nicht viel in Sesshaftigkeit investierten, sondern ihre Subsistenz mit einer Vielzahl von Praktiken sicherten: neben der Weidewirtschaft auch mit Sammeln, Jagen und Fischen sowie der saisonalen Kultivierung von Pflanzen (Wengrow 2006, S. 26f., 29; Brewer 2012, S. 40). Wichtige Fundstätten sind Fayum A, Merimde Benisalame, el Omari und vor allem Badari, doch beschränken sich die Hinterlassenschaften auf stratigrafisch nicht zuzuordnende Gräber mit Keramikbeigaben, weshalb eine ‚innere Chronologie‘ bislang nicht entwickelt werden konnte.[8]

Genauere Konturen treten erst während des Chalcolithikums hervor, der „Kupfersteinzeit“, wie die Prähistoriker Europas und Vorderasiens jenen Zeitabschnitt zwischen dem Neolithikum und der frühen Bronzezeit bezeichnen, in dem der Kupferbergbau und grundlegende Techniken der Metallbearbeitung erfunden wurden. Typisch für diese Epoche, die in Ägypten die Zeit von 3800 bis 3300 umfasst, sind: zunehmende Sesshaftigkeit, Verbesserungen der Pflanzenkultivierung und der Tierhaltung sowie eine hierdurch ermöglichte Herausbildung von Gewerken, die sich auf die Herstellung von Ton- und Steingefäßen, Textilien und Metallwerkzeugen spezialisierten (Wengrow 2006, S. 33ff.;

Koehler 2010, S. 30f.). Archäologisch ist diese Entwicklung allerdings sehr unterschiedlich dokumentiert, da sich in Oberägypten aufgrund der geologischen und klimatischen Gegebenheiten mehr als 15.000 Gräber erhalten haben, denen weniger als 600 Gräber in Unterägypten gegenüberstehen.[9] Das hat Deutungen stimuliert, denen zufolge der Norden länger neolithischen Lebensweisen verhaftet geblieben sei, doch haben die Ausgrabungen in Maadi und Buto, beide im Delta gelegen, gezeigt, dass es dort zwar keine Belege für Metallurgie, wohl aber für Steinbauten gibt, die im übrigen Ägypten ohne Parallele sind.[10] Auch wenn es zutreffen sollte, dass Oberägypten etwas früher die Schwelle zu locker organisierten Häuptlingstümern mit redistributiver Struktur überschritt, zog Unterägypten doch schon bald nach (Guyot 2008, S. 717, 722). Eine binäre Opposition zwischen beiden Regionen anzunehmen, wie dies später von der pharaonischen Königsideologie postuliert wurde, besteht kein Anlass (Wengrow 2006, S. 89; Koehler 2008, S. 527).

Einen derartigen Gegensatz konnte es allein schon deshalb nicht geben, weil Oberägypten alles andere als homogen war (Koehler 2008, S. 523). Immerhin hat es die relativ gute Überlieferungslage in diesem Raum der Forschung ermöglicht, eine Reihe von Entwicklungsphasen zu konstruieren, die nach dem Fundort Naqada benannt sind.[11] Unter Naqada I wird „eine örtlich begrenzte kleine Dorfkultur“ verstanden, „die nur geringe Anzeichen einer sozialen Schichtung zeigt“ (Baines/Málek 1980, S. 30); unter Naqada II ein über das ganze Niltal ausgedehnter Horizont, für den die Verwendung von Metallwerkzeugen, Spezialisierung im Handwerk, eine ausgeprägtere soziale Differenzierung sowie vermehrte Handelskontakte mit Gebieten außerhalb Ägyptens belegt sind.[12] Verschiedene Autoren stufen diese Verbände als Häuptlingstümer bzw. Rang-Gesellschaften ein und sehen darin ein

Organisationsniveau, das bis zum Ende der prädynastischen Zeit (d.h. bis zum Ende des 4. Jahrtausends) nicht überschritten wird.[13]

Das Ende dieser Periode ist in Oberägypten durch den Aufstieg von drei Zentren im Abstand von nur etwa 200 km charakterisiert: neben Naqada selbst dem weiter südlich gelegenen Hierakonpolis und dem weiter nördlich gelegenen Abydos.[14] Einige Autoren vermeiden es, sich typologisch festzulegen und begnügen sich deshalb mit deskriptiven Bezeichnungen wie „Fürstentümer“ oder „regionale Königreiche“ (Kaiser 1990, S. 293; Koehler 2010, S. 37). Andere sehen „Proto-Staaten“, intermediäre Gebilde, die zwar im Kernbereich, insbesondere in der Ausbildung von Zwangsmechanismen, bereits Staaten seien, zugleich aber noch Merkmale des Häuptlingstums aufwiesen, namentlich eine gewisse Stärke der verwandtschaftlichen Bindungen.[15] Wieder andere dagegen klassifizieren diese Verbände als Staaten oder doch wenigstens als „small states“.[16]

Unter den Begründungen, die für die These vom Auftauchen des Staates schon in prädynastischer Zeit vorgebracht werden, spielt die Annahme einer Verbindung von Staatsbildung und Urbanisierung eine wichtige Rolle.[17] Béatrix Midant-Reynes (2000, S. 202f.) sieht im Aufkommen befestigter Städte einen Beleg für zunehmende Gewalttätigkeit, die zugleich essenziell mit der Rolle des Herrschers verknüpft gewesen sei. Barry Kemp konstruiert eine Stufenfolge, die von kleinen egalitären Gemeinschaften über „agricultural towns“ zu „incipient city-states“ geführt habe.[18] Toby Wilkinson postuliert einen Zusammenhang zwischen zunehmender Stratifikation, Bevölkerungskonzentration in Städten und der Bildung früher Staaten (Wilkinson 1996, S. 85). Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass die Bildung größerer städtischer Agglomerationen schon allein durch die Enge des Niltals

und das fehlende Hinterland, wenn nicht völlig verhindert, so doch erheblich erschwert wurde (Bard 1994, S. 117; Trigger 1993, S. 8ff.). Die Einwohnerzahlen der genannten Zentren waren denn auch überaus niedrig. Schätzungen lauten für Naqada auf 800–900 Einwohner, für Hierakonpolis auf 1500–2000; Abydos dürfte irgendwo dazwischen gelegen haben.[19] Die Ruinen von Hierakonpolis erstrecken sich zwar über ein Areal von gut 30 ha, doch handelt es sich dabei nicht um eine zusammenhängende Siedlung, sondern um eine Agglomeration einzelner Fundstätten und Begräbniszonen. Von Urbanisierung, so David Wengrow, könne man allenfalls mit Blick auf die Toten sprechen, die erstmals permanente und zusammenhängende Ruhestätten gefunden hätten, wohingegen für die Lebenden ein Zusammenhang nicht erkennbar sei (Wengrow 2006, S. 77ff., 82f.). Darüber hinaus fehlt es an Anzeichen für eine noch so minimale Differenzierung zwischen unterschiedlichen Handlungskreisen, wie sie vom Begriff der Stadt her gefordert ist. Es ist richtig: Naqada und Hierakonpolis waren fast genau gegenüber den Ausgängen von zwei Wadis plaziert, die zu den Gold- und Mineralvorkommen der östlichen Wüste führten (Trigger 1983, S. 39), sodass es naheliegt, in ihnen auch so etwas wie frühe „kommerzielle Zentren“ zu sehen (Koehler 2010, S. 31). Belege für die Existenz lokaler oder regionaler Märkte fehlen indes gänzlich. Handel und Austausch beschränkten sich anscheinend darauf, den Bedarf an Prestigegütern in der Elite zu decken, und blieben so der „Vermögensnutzung“ im Sinne Max Webers untergeordnet (Weber 2001a, S. 155). Wengrow spricht denn auch von einem Prestigegüter-System, das auf die *politischen* Vorteile ausgerichtet sei, die sich aus der Kontrolle des Zugangs zu Ressourcen ergäben, welche nur über den Außenhandel zu erwerben seien (Wengrow 2006, S. 75).

Wenn dies so ist, stellt sich freilich sogleich die Frage nach der näheren Beschaffenheit dieser Ordnung, können Prestigegüter-Systeme doch sowohl im Ausgang von tribalen als auch von staatlichen Ordnungen entstehen – in letzterem Fall nach dem Schema der epigenetischen Zivilisationstheorie: von konischen Klanstaaten.[20] Nun sind zwar verschiedentlich Vermutungen geäußert worden, die in Richtung einer größeren Bedeutung von Verwandtschaftsgruppen gehen, seien es Lineages oder Klans,[21] doch haben sie sich bislang als nicht zwingend erwiesen. Sie stehen darüber hinaus in eigentümlichem Gegensatz zu der „extrem abgekürzten Verwandtschafsterminologie“ (Trigger), wie sie schon für die prähistorische Zeit angenommen werden muss. Hält man sich an die sprachlichen Zeugnisse, so kannten die Ägypter offenbar weder förmlich konstituierte Deszendenzgruppen noch überhaupt irgendwelche Termini mit einer zeitlichen Tiefe über drei Generationen hinaus. „Der ausgedehnte Gebrauch, den die Ägypter von ihren (scil.: wenigen) Verwandtschaftsbegriffen machten, lässt ein geringes Interesse an der Unterscheidung zwischen unmittelbareren und entfernteren Ahnen oder zwischen mütterlichen und väterlichen Verwandten erkennen. Höchstens wurde versucht, zwischen direkten und kollateralen Verwandten zu unterscheiden, indem man die Termini Bruder und Schwester so erweiterte, daß sie Tanten und Onkel einschlossen, während Vater und Mutter auch auf die Großeltern und Urgroßeltern Anwendung fanden. Diese Arrangements koinzidieren mit einem Sozialsystem, das weit stärker auf das Individuum als auf irgendeine Verwandtschaftsgruppe zugeschnitten war“.[22]

Wann genau und warum es zu dieser Depotenzierung verwandtschaftlicher Beziehungen gekommen ist, lässt sich nicht sagen. Marcelo Campagno vermutet die Ursachen in der Etablierung von Herrschaftsverhältnissen zwischen den

verschiedenen Häuptlingstümern Oberägyptens, doch räumt er selbst ein, dass es dafür an Evidenz fehlt.[23] Ebenso denkbar ist, dass schon die Häuptlingstümer von Naqada I und II weniger zum Typus der „group oriented chiefdoms“ gehörten als zu demjenigen der „individualizing chiefdoms“, die sich nach Renfrew durch eine Betonung des Wettbewerbs, des persönlichen Reichtums und der Akkumulation von Prestigegütern auszeichnen.[24] Das wiederum könnte zusammenhängen mit der gemischtwirtschaftlichen und bis zu einem gewissen Grad mobilen Lebensweise, der geringen Bevölkerungsdichte und der niedrigen Schwelle für Abspaltungen, die alles in allem für einen erheblichen individuellen Spielraum sorgten. Nimmt man hinzu, dass schon die pastoralen Verbände des 5. Jahrtausends die Edelsteinvorkommen in der Ostwüste erschlossen haben und für das 4. Jahrtausend ein reger Fernhandel belegt ist, der – wie am Auftauchen von Lapislazuli ablesbar – bis nach Mesopotamien und zum Iran reichte (Wengrow 2006, S. 27, 40), so spricht viel dafür, die oberägyptischen Häuptlingstümer dieser Zeit als „network polities“ im Sinne der „dual-processual theory“ einzustufen, als politische Verbände, die individuellen Akteuren die Chance bieten, Präeminenz zu gewinnen, indem sie Austauschbeziehungen außerhalb der Gruppe anknüpfen, darüber Prestigegüter akquirieren und mittels deren monopolistischer Kontrolle Statusungleichheit begründen und verfestigen.[25] Für die nach der epigenetischen Zivilisationstheorie auch bei tribalen Prestigegüter-Systemen zu erwartenden dualistischen Strukturen gibt es einige Belege, wie etwa die Gliederung von Hierakonpolis in zwei Hälften, deren eine („Locality 11“) deutlich kleiner war als die andere („Locality 29“).[26] Weitere Indizien sind die bilaterale Verwandtschaftszurechnung, die mit binären Oppositionen operierende Begräbnissymbolik sowie eine Ikonografie der

Macht, welche Männlichkeit, Krieg, Jagd und Herdenhaltung einerseits, Weiblichkeit, Fruchtbarkeit und Getreide andererseits kombiniert.[27] Die Grabstätte der einflussreichen Königin „Neithhotep“ in der Königsnekropole von Abydos weist reiche Beigaben auf und hat zu der Vermutung Anlass gegeben, „daß es auch in späterer Zeit immer wieder die Rolle der Königsmutter war, die einzelnen Frauen eine signifikante Stellung verlieh“, auch wenn insgesamt „kaum von einer Äquivalenz der Rolle der Königin“ gesprochen werden kann.[28]

Prestigegüter-Systeme, welcher Couleur auch immer, sind auf Wettstreit angelegt. Ob dieser mit friedlichen oder kriegerischen Mitteln ausgetragen wurde, lässt sich in diesem Fall zwar nicht mit Sicherheit sagen (obwohl die Hinterlassenschaften der Epoche, von Waffen über Verteidigungsmauern bis zu bildlichen Darstellungen, auf Letzteres deuten),[29] doch weisen viele Anzeichen darauf hin, dass man es mit der für Staatsbildungsprozesse typischen Tendenz zur Ausschaltung konkurrierender Mächte, zur Akkumulation von magischem und militärischem Charisma sowie zu dessen Institutionalisierung zu tun hat. Für den Ort Naqada kann aus den spärlicher werdenden Grabbeigaben geschlossen werden, dass er in Naqada III allmählich in den Schatten von Hierakonpolis trat, dem Zentrum des Horus-Kultes (Savage 2001, S. 129f.); in ihm haben die jüngsten Grabungen Eliteresidenzen, Ritualplätze und Königsgräber zutage gefördert, deren älteste bis zur Mitte des 4. Jahrtausends zurückreichen.[30] Später schloss Hierakonpolis möglicherweise eine Allianz mit Abydos, das sich gegen Ende der prädynastischen Zeit immer mehr zur eigentlichen Vormacht entwickelte.[31] Darauf deuten zumindest die reichhaltigen Beigaben des 1988 entdeckten Grabes U-j, das etwa um 3200–3150 angelegt worden ist.[32] Die ausgedehnte Königsnekropole, die Errichtung eines

zentralen „Hofes“ und nicht zuletzt das Aufkommen der Schrift machen es wahrscheinlich, dass spätestens in dieser Phase die Schwelle zum Staat überschritten wurde.[33] Einige Herrscher aus diesem Zeitraum, wie der König „Skorpion“ oder der durch die nach ihm benannte Palette berühmte Narmer, sind namentlich bekannt und werden bisweilen unter der Bezeichnung „Dynastie 0“ zusammengefasst.[34] Ob es sich jedoch um eine durch *Erb*charisma legitimierte Dynastie handelte, ist ebenso umstritten wie die Annahme, ihre Herrschaft habe sich bereits auf ganz Ägypten erstreckt.[35] Wilkinson etwa hält es für ebenso gut möglich, dass viele von Narmers Vorgängern verschiedene Verbände repräsentierten und nicht mehr als regionale Herrscher waren (Wilkinson 1996, S. 11).

Die Narmer-Palette, die den Herrscher in aggressiver Pose und zugleich mit den Kronen Ober- und Unterägyptens geschmückt zeigt, wird oft als archäologischer Beleg für die Überlieferung gedeutet, die die Pharaonenherrschaft mit der Unterwerfung des Nordens unter den Süden durch den legendären „Menes“ beginnen lässt. Neueren Arbeiten zufolge präsentiert die Palette jedoch eher allgemeine Vorstellungen über die Rolle des Herrschers, als dass sie bestimmte Ereignisse oder Prozesse wiedergibt.[36] Gewaltsame Akte sind natürlich nicht auszuschließen, doch wäre es falsch, sich die Einigung als Ergebnis einer einzigen Schlacht oder einer in Intervallen erfolgenden Eroberung vorzustellen, gibt es dafür doch wenige eindeutige Spuren (vgl. Endesfelder 1991, S. 17f.; Koehler 2008, S. 532). Die meisten Stätten im Delta, deren Stratigrafie eine ununterbrochene Sequenz erkennen läßt, weisen keine Zerstörungshorizonte auf, weder in Form von Brandspuren noch von Kriegsgerät, noch von menschlichen Überresten, die auf einen gewaltsamen Tod schließen lassen (Brewer 2012, S. 95f.).

Was sie dagegen zeigen, ist, dass Ober- und Unterägypten schon lange vor der Etablierung des Einheitsstaates eine einzige Interaktionssphäre bildeten, in der die Oberschichten der verschiedenen Verbände immer enger zusammenwuchsen, sodass bereits alle Elemente der „dynastischen Zivilisation“ beisammen waren, mit Ausnahme der Einigung unter einem einzigen Herrscher (ebd., S. 99).

Wenn Douglas Brewer dies allerdings zu der These zuspitzt, die Einigung sei hauptsächlich mit wirtschaftlichen Mitteln herbeigeführt worden (ebd.), dann muss sogleich präzisiert werden, um welche Art von Wirtschaft es sich handelte: nämlich nicht um ein Rechnen mit knappen Mitteln, sondern um eine „Prestige-Wirtschaft“, die auf Ostentation und Verschwendung beruht.[37] Es war der Bedarf der Eliten an immer neuen und immer exotischeren Statusgütern, der im späten 4. Jahrtausend zu einer Verdichtung der Kontakte mit den Städten der syrisch-palästinischen Küste führte, welche ihrerseits im Austausch mit Mesopotamien standen.[38] An sich befanden sich damit die unterägyptischen Zentren in einer bevorzugten Lage, da sowohl die Landroute über den Nordsinai als auch die später hergestellten Seeverbindungen über sie liefen. Als Äquivalente hatten sie jedoch nur leicht verderbliche und für den Massentransport wenig geeignete landwirtschaftliche Erzeugnisse zu bieten, sehr im Gegensatz zu den oberägyptischen Verbänden, die Zugang zu Gold, Edelsteinen und wertvollen Mineralien hatten (Koehler 2008, S. 533). Das Interesse der Oberägypter an einer Sicherung der Handelswege nach Palästina war deshalb nur ein Faden in jenem komplexen Geflecht, aus dem sich die Vereinigung ergab.[39] Ein anderer, nicht minder wichtiger, war das Interesse der Unterägypter an der Sicherstellung einer kontinuierlichen Zufuhr von Ressourcen aus dem syrisch-palästinischen

Raum. Und da sie aufgrund ihrer stark dezentralisierten Struktur kaum über die Möglichkeit verfügten, dies mit Gewalt zu erreichen, blieb nur das Arrangement mit den Nachbarn im Süden. Es spricht deshalb viel dafür, sich die Einigung nicht als Ereignis im Sinne eines einmaligen gewaltförmigen Gründungsaktes vorzustellen, sondern als kontinuierlichen Vorgang,[40] als einen längerfristigen Prozess, in dem sich auf vielfältige Weise „Handel, Expeditionen, Raubzüge[n], militärische[n] Drohungen und diplomatische[n] Verhandlungen“ verquickten.[41]

Näher besehen ging es jedoch auch nicht bloß um die Versorgung mit Prestigegütern, sondern, wie bei „Netzwerk-Strategien“ generell üblich, um das Bestreben, die Zugangswege zu diesen Gütern zu monopolisieren, die gleichermaßen als Distinktions- wie als Heilsmittel begehrt waren (Wilkinson 1996, S. 95). In welchem Maße dies gelang, hat David Wengrow dokumentiert. So verschwand nach Naqada II in ganz Ägypten die fein bemalte Töpferware, die bis dahin ein wichtiges Prestigegut war. Die zeremoniellen Objekte, die an ihre Stelle traten, waren nun künstlerisch oft nach Motiven gestaltet, die auf Mesopotamien oder den südwestlichen Iran als Vorbild verwiesen (Wengrow 2006, S. 141). Die Handelsverbindungen, die dorthin führten, wurden stark kanalisiert, indem man sie auf den leicht zu kontrollierenden Seeweg beschränkte und die älteren Überlandrouten schloss. Rivalisierende Zentren, wie sie in Nubien existierten, wurden zerstört, ältere, fluidere Formen des Kontakts mit der Außenwelt durch neue Muster ersetzt, die vom Zentrum definiert und ausgeführt wurden: „the mining expedition, the punitive raid, and the conduct of official diplomacy and commerce with foreign elites“ (ebd., S. 146). Sichtbaren Ausdruck fand dieser Zentralisierungsprozess in der Errichtung einer neuen Residenz in dem von den Griechen später so benannten Memphis, das geografisch nahe beim Delta lag,

topografisch aber viele Gemeinsamkeiten mit Hierakonpolis aufwies.[42] Von hier bis zur Errichtung des Alten Reiches um 2650 führte ein kumulativer Prozess, der schon als solcher bestätigt, dass die Sphäre der Rang-Gesellschaft und des Häuptlingstums verlassen ist.[43]

Das Alte Reich

In der Herrschaftssoziologie Max Webers kommt Ägypten, wie allein schon aus der Zahl der Registereinträge ersichtlich, eine zentrale Rolle zu. Dabei ist allerdings zu beachten, dass der Abschnitt über „Bürokratismus", in dem sich die meisten Bezugnahmen finden, zu den frühesten Beiträgen zum *Grundriß der Sozialökonomik* gehört, die noch kaum an die Leitlinien der Herrschaftssoziologie, und hier insbesondere: die Typen der Legitimitätsgeltung, angebunden sind.[44] Entsprechend dominieren funktionalistische und evolutionistische Gesichtspunkte, wie sie bereits in den *Agrarverhältnissen im Altertum* entwickelt sind. Die herausragende Stellung der Zentralverwaltung wird mit den Notwendigkeiten begründet, die sich aus der Stromregulierung ergeben hätten, die künstliche Bewässerung zur „Quelle der absoluten Herrschaft des Königs" überhöht.[45] Die gesamte soziale, wirtschaftliche und politische Ordnung wird als Niederschlag einer „Evolution der Hausgemeinschaft" gedeutet, in deren Verlauf sich der königliche Haushalt durch „innere Gliederung" zum Oikos ausgestaltet habe (Weber 2001a, S. 155f.). In diesen seien alle anderen Haushalte, von der Elite bis zur einfachen Bevölkerung, inkorporiert worden, bis am Ende „das ganze Land […] fast als eine einzige große Domäne des königlichen Oikos" erschien (Weber 2005, S. 326; vgl. ebd., S. 259). Religiöse

Aspekte hat Weber erst für die „spätägyptische Hierokratie“ berücksichtigt, die es immerhin bis zur Bildung einer „Kirche“ gebracht habe (ebd., S. 591). Von da aus erschien es ihm in einem fortgeschrittenen Stadium seiner Arbeiten gerechtfertigt, den pharaonischen Staat dem Typus der „traditionalen Herrschaft“ zuzuordnen und ihm die „erste mit voller Konsequenz durchgeführte patrimonialbürokratische Verwaltung“ zuzuschreiben (ebd., S. 321).

Zu der funktionalistischen Begründung wurde bereits das Nötige gesagt, weshalb hier nicht noch einmal darauf zurückgekommen werden muss. Plausibler erscheint die Einstufung des gesamtägyptischen Staates als eines einzigen Oikos, eines „Hyper-Oikos“, wie man im Anschluss an die von Alan Kolata für Peru geprägte Terminologie sagen könnte. Während der ganzen Dauer des Alten Reiches wurden Dispositionen, die den Boden und die Bodenschätze betrafen, ausschließlich vom Pharao getroffen, der insofern in der Tat als einziger Eigentümer agierte.[46] Die Minen und Steinbrüche standen ihm ebenso zur Verfügung wie die Arbeitskraft der Bevölkerung, die umfassend zu öffentlichen Leistungen herangezogen wurde.[47] Die Bauern waren zwar nicht unfrei, mussten aber alles, was über die Sicherung ihrer Subsistenzbedürfnisse hinausging, dem Pharao abliefern,[48] der die Überschüsse seinerseits redistribuierte: in Form von remuneratorischen Schenkungen an Mitglieder seines Verwaltungsstabes, um sie zur Ausübung ihrer Ämter zu befähigen, oder als Stiftungen für die Tempel, die es sowohl in den königlichen Residenzen als auch auf provinzialer Ebene gab und die ihrerseits ein umfangreiches Personal unterhielten.[49] Dass der Herrscher das Obereigentum behielt, zeigt sich am Aufsichtsrecht, das die königliche Verwaltung über die Tempel wahrnahm, an Eingriffen in die Bewirtschaftung, an der Aufhebung von Stiftungen oder an

steuerlichen Exemtionen, die vor allem den der Versorgung der toten Könige gewidmeten Pyramidenstädten gewährt wurden.[50] Landgüter, die der Sustenierung der Beamtenschaft dienten, wurden grundsätzlich nur auf Lebenszeit zugewiesen und fielen anschließend wieder an die Krone zurück.[51]

So unübersehbar die Ansätze zu einer zentralen Verwaltung sind,[52] so wenig kann doch bereits von „Patrimonialismus" gesprochen werden, jedenfalls dann nicht, wenn damit eine Ordnung gemeint sein soll, in welcher „Rechte rein politischen Ursprungs nach Art privater Berechtigungen" behandelt und mithilfe eines ausdifferenzierten persönlichen Verwaltungsstabes durchgesetzt werden (Weber 1976, S. 137, 133). Die Unterscheidung zwischen privat und politisch ist für diese Zeit anachronistisch und impliziert mit Bezug auf das Letztere die historisch ungesicherte Annahme, dass „das Pharaonentum in Ober- wie in Unterägypten durch Unterwerfung der einzelnen ‚Gaukönige' und ihre Verwandlung in belehnte ‚Nomarchen' […] entstanden sei" (Weber 2006, S. 409). Was die „Bürokratie" angeht, so wurden deren Spitzen noch lange mit Mitgliedern des königlichen Hauses besetzt, sodass es sich eher um einen Familienbetrieb handelte.[53] Insbesondere der Titel des Wesirs, dem alle Ressorts der Administration untergeordnet waren, wurde bis Anfang der 5. Dynastie nur von Königssöhnen getragen (Strudwick 1985, S. 308f.). Erst danach traten Personen nichtköniglicher Herkunft an deren Stelle, ohne dass die Verwaltung damit freilich eine signifikante Systematisierung erfuhr. Weder gab es einheitliche Gauverwaltertitel für Ober- und Unterägypten noch eine Ordnung der verschiedenen Verwaltungsebenen nach Diensträngen, wie überhaupt die Belege für die Existenz einer voll ausgebildeten Beamtenverwaltung im Alten Reich schwach sind.[54] Vor allem aber fehlte es

zumindest in dessen Anfängen an einem der Zentrale zu Gebote stehenden permanenten Erzwingungsstab. Die politische Vereinigung Ober- und Unterägyptens führte keineswegs über eine Zentralisierung des Gefolgschaftswesens im Rahmen eines Königsheeres, sondern ließ die überkommene Organisation bestehen, sodass der Pharao auf lokale Ad-hoc-Aufgebote angewiesen blieb. „Die Abwesenheit einer förmlichen Terminologie für die Einheiten und Untereinheiten, die zu einer regulären militärischen Organisation gehörten, und die Abwesenheit jener Vielzahl von Rangstufen und Titeln, die in einer solchen professionell organisierten Körperschaft anzutreffen sind, indizieren klar, daß es keine stehende, professionelle Armee gab.“[55]

Gewiss sind auch Aufgebotsheere keineswegs unbeachtliche Zwangsmittel. Sie sind jedoch auf den punktuellen Einsatz beschränkt und wurden offenbar vor allem gegen äußere Feinde oder Konkurrenten mobilisiert. So stieß zur Zeit der 1. Dynastie, noch vor dem Jahr 3000, König Djer auf der Suche nach Sklaven bis zum zweiten Katarakt in Nubien vor; eine spätere Expedition unter König Snofru/Sneferu im 1. Jahrhundert des Alten Reiches kehrte dem offiziellen Bericht zufolge mit 7000 Gefangenen und 200.000 Rindern zurück. Die Grenze nach Libyen wurde durch Zwangsumsiedlungen gesichert.[56] Auch im Sinai wurden schon in frühdynastischer Zeit die palästinischen Siedlungen zerstört, die sich in der Nähe der Kupfer- und Türkisvorkommen zwischen Tell el-’Ajjul und Tell Arad gebildet hatten. Für die folgende Periode bezeugen zahlreiche, auf Felsen gravierte Kriegsszenen die militärischen Aktionen, mit denen sich die Herrscher des Alten Reiches den Zugang zu den begehrten Ressourcen bahnten (Eichler 1993). Raub, Plünderung und die Ausschaltung von Rivalen sind jedoch mehr oder weniger einmalige Handlungen, die wohl einen Einschüchterungs- und Abschreckungseffekt haben mögen, jedoch nicht

hinreichen, um eine Alltagsordnung über Jahrzehnte oder sogar Jahrhunderte aufrechtzuerhalten. Erst von der 5. Dynastie an mehren sich die Anzeichen für eine Strukturveränderung des Militärwesens in Richtung einer stärkeren Professionalisierung (ebd., S. 205ff.). Ä hnliches gilt für die zivile Verwaltung, deren wichtigste Ämter nun nicht mehr mit Mitgliedern der königlichen Familie besetzt wurden (Lupo 2007, S. 94).

Dass das pharaonische Staatswesen auch davor auf stabilen Grundlagen ruhte, war nur möglich, weil es neben den physischen Zwangsmitteln auch solche psychischer Natur gab, Herrschaft und Heil untrennbar verbunden waren (Assmann 2000). Tatsächlich war die Macht des Pharao in erster Linie Heilsmacht, und das sowohl im religiösen als auch im magischen Sinne. Religiöse Heilsmacht kam ihm aufgrund seiner göttlichen Abstammung zu, die ihn gleich mit mehreren Gottheiten verband – dem Sonnengott, diversen Himmelsgöttinnen und Osiris, dem Gott der Unterwelt.[57] Zwar war seine Natur nicht nur göttlich, sondern auch menschlich, doch war es eben diese Doppelnatur, die ihn zum Mittler zwischen Göttern und Menschen machte.[58] Von den Ersteren her gesehen galt er als eine der verschiedenen Verkörperungen, die das Göttliche annehmen konnte und auch annehmen musste, wenn die negativen Kräfte des Verfalls und der Auflösung nicht die Oberhand behalten sollten. In diesem Sinn erschien der Pharao als Erbe des Schöpfergottes, der das Chaos beendete und stets von Neuem jene Ordnung schuf, von der alles Leben abhing, war er Träger und Verwirklicher der *Ma'at*, des gerechten Ausgleichs und der Harmonie zwischen Himmel und Erde, die sonst durch menschliche Habgier und Bosheit zunichte gemacht würde.[59] Aus der Perspektive der Letzteren war er derjenige Mensch, der aufgrund seiner göttlichen Eigenschaft in der Lage war, ‚die Götter

zufriedenzustellen', indem er die kultische Handlungssphäre organisierte. In ihr erhielten die für die Schöpfung und Erhaltung der Welt zuständigen Mächte in Tempeln, Statuen und Bildern eine Wohnstätte und damit einen Ort, an dem ‚den Göttern Gottesopfer und den verklärten Toten Totenopfer' dargebracht werden konnten (Assmann 2000, S. 41; 1991, S. 26, 35). „Das Gesetz des Gebens und Nehmens prägt in Ägypten die Beziehungen zwischen Menschen und Göttern, wobei der König für die Weiterführung dieses Verhältnisses verantwortlich ist. Im Wesentlichen kommt er für die Bedürfnisse der Gottheit auf und erhält dafür die göttliche Schöpferkraft. Als Verwalter der Güter des ganzen Landes übergibt er davon dem Gott, was dieser benötigt, worauf dessen belebende Kraft durch ihn zu seinem Volk zurück fließt" (Bonhême/Forgeau 1989, S. 105).

Sinnfälligen Ausdruck fand dieses System unter der 3. und 4. Dynastie, als man dazu überging, die kultische Handlungssphäre auch architektonisch deutlicher abzugrenzen. Während die herkömmliche Lehmziegelbauweise weiterhin für Gebäude mit alltäglichen Zwecken, und nur für sie, verwendet wurde, wurden die Wohnstätten der Götter und ihrer Repräsentanten in Stein errichtet (Assmann 1996, S. 93). Das betraf neben den Tempeln, die übrigens deutlich geringere Dimensionen hatten als in Mesopotamien, vor allem die Pyramiden samt den dazugehörigen Anlagen, die ganz auf den Herrscher zugeschnitten waren: die Pyramiden als Ort seines Himmelsaufstiegs als Voraussetzung für den Eintritt in die Götterwelt; der sie umgebende Hof als Ritualanlage, der dem König die ewige Fortsetzung des „Sedfestes" ermöglichen sollte, des Festes der königlichen Erneuerung.[60] Auch wenn es zutreffen mag, dass selten mehr als 10–20.000 Arbeiter an einem Bauvorhaben tätig waren und ins gesamt nur etwa 0,7 bis maximal 2 % der Gesamtbevölkerung zu diesen Leiturgien

herangezogen wurden, bedeutete es doch einen gewaltigen Aufwand, in nicht ganz 120 Jahren allein für die königlichen Grabanlagen nahezu neun Millionen Steine zu brechen, zu bearbeiten und zu verbauen, nicht zu reden von der Organisationsleistung, deren es bedurfte, Tausende von Arbeitern während der Bauzeit zu versorgen (Endesfelder 1991, S. 40, 45).

Jan Assmanns Hinweis, in diesen gewaltigen Kulturanstrengungen manifestiere sich der Wunsch nach „Erlösung aus der Vergänglichkeit der Lebenswelt und auf eine durch den Stein vermittelte Teilhabe an der kosmischen Ewigkeit“ (Assmann 2000, S. 59), indiziert, dass man es mit einer Erlösungsreligion zu tun hat. Genauer wird man allerdings sagen müssen: mit einer noch wenig entfalteten Variante derselben, bei der Fremderlösung und Selbsterlösung weitgehend ungeschieden sind. Ein Glaube an Fremderlösung liegt insofern vor, als Gott sich im König ‚offenbart‘ und durch diesen Gnade und Heil bewirkt (ebd., S. 40); an Selbsterlösung, insofern es der König ist, der durch seine Tätigkeit in der Menschenwelt die Bedingungen für seine eigene Vergöttlichung schafft: durch seine Bauten, aber auch durch seine rituellen Handlungen. Je stärker indes in einer Religion der Ritualismus ausgeprägt ist, desto mehr gravitiert sie nach Weber nicht bloß zum Typus der Selbsterlösung, sondern auch zur Magie als jener Form der Beziehung zu den übersinnlichen Mächten, bei denen diese in den Dienst der Gläubigen gezwungen werden (Weber 2001b, S. 305f., 157). Durch den Kultvollzug gegenüber dem Sonnengott und den anderen Göttern erhielt der König „die ‚göttlichen Segnungen‘, die ihn immer wieder mit den magischen Mitteln ausstatten, die die Grundlage seiner Amtsführung sind“ (Gundlach 1998, S. 23).

Ihren Ausdruck fand diese magische Qualifikation des Herrschers in der Verfügung über zwei Gruppen von übermenschlichen Kräften, die mit den Bezeichnungen *Ba* und *Ka* belegt wurden.[61] Während *Ba* für die

Unsterblichkeit der Seele stand und zugleich eine Macht repräsentierte, „die sich in gewaltigen Wirkungen manifestiert“, z.B. der Macht zu töten,[62] im Unterschied zum *Ka* aber sich „frei und ohne ‚Gefäß‘ bewegen“ konnte, galt der *Ka* als „magisch wirkende Lebenskraft “, die sich zwar im Augenblick des Todes vom Körper löste, aber durch die Bestattungsriten wieder mit ihm verbunden werden musste und dabei ein gesonderter Bestandteil des Toten blieb (Gundlach 1998, S. 213). „Er ist das, wodurch bewirkt wird, daß sich ein Gott (und zwar der Reichs- oder oberste Systemgott) in einem Menschen, nämlich dem jeweils regierenden König, inkarniert, ohne jedoch seine ewige Jenseitsexistenz einzutauschen, d.h. ohne als im Jenseits herrschender Gott aufzuhören zu sein“ (Greven 1952, S. 27). In manchen Darstellungen wird diese Kraft als „unpersönlich“ qualifiziert und damit im Sinne des Präanimismus gedeutet,[63] doch hat dem Hermann Junker mit dem Hinweis widersprochen, dass man allenfalls von unsichtbaren und unsinnlichen Qualitäten sprechen kann, nicht aber von unpersönlichen. „‚Unpersönliches‘ im wirklichen Sinne kann aber nicht willentlich handeln, nicht befehlen, nicht planvoll wirken; kann auch nicht angesprochen werden, denn dafür ist ein ‚Du‘ erforderlich. Und doch hängt das Wahrnehmen einer höheren Macht mit all diesem eng zusammen.“[64] Im Sinne der von Philippe Descola entwickelten Typologie ließen sich diese entgegengesetzten Befunde insofern vereinbaren, als der Begriff der Person im Rahmen einer animistischen Ontologie doppelt bestimmt ist: nach der Seite der Physikalitäten durch individualisierende Faktoren, nach der Seite der Interioritäten durch eine gemeinsame Substanz, Kraft oder Seele.[65] Die genauen Ursprünge dieses Konzepts sind umstritten. Während Greven sie in Unterägypten lokalisierte, das mit seiner ‚kosmischen Göttervorstellung‘ einen geeigneteren Boden für „eine theologische Gedankenfolge wie die Idee vom Ka“ abgegeben habe (Greven 1952, S. 36), hat vor allem Schweitzer eine Verbindung mit der „magischen Weltanschauung Oberägyptens und der ihm verwandten Gebiete“ plausibel gemacht (Schweitzer 1956, S. 15). Schon in vordynastischer Zeit sei dort die Vorstellung zu erkennen, dass „Leben und Gedeihen des ganzen Stammes auf magische Weise vom Häuptlingstum abhängig waren“, woraus sich später die Legitimitätsgrundlage des Horuskönigtums ergeben habe. „Im Ka waren König und Falkengott wesensgleich, durch ihn besaßen sie die Mächtigkeit, einerseits alles Lebendige zu erschaffen und andererseits alles Lebendige zu erhalten“ (ebd., S. 17).[66] Die Königstitulaturen des Alten Reiches nahmen auf diese Vorstellung häufig Bezug, indem sie dem Herrscher die Fähigkeit zuschrieben, die ‚Ka-Kräfte des Re bleibend zu machen‘, anders gesagt, die vom Sonnengott ausgehende „‚magische Wirksamkeit‘ der Welt zugute kommen zu lassen“ (Gundlach 1998, S. 142) – nach innen durch die Garantie von Fruchtbarkeit und Überfluss, nach außen durch die Abwehr von schädlichen Kräften und die Vernichtung von Feinden, die auf durchaus magische Weise angestrebt wurde: unter anderem, indem man ihre Namen auf Tongefäße schreiben ließ, welche anschließend zerschlagen wurden (Assmann 1996, S. 166ff.). Auch die Kulthandlungen sind in diesem Sinne zu verstehen, hatten sie doch generell „den Zweck, heilige Kräfte, und dazu gehören in ihrer Tätigkeit auch die

Toten bzw. ihre ‚Seelen', zu manipulieren, d.h. zu reglementieren, um unerwünschte, magisch mögliche Nebeneffekte, zu verhindern und das gewünschte Kultziel zu erreichen" (Gundlach 1998, S. 215). Der König, dessen Aufgabenfeld sich „aus den Bereichen Kult nach oben, Abwehr nach außen und Fürsorge nach innen" zusammensetzte, war von hier aus gesehen „jemand, in dem die heiligen/magischen Kräfte präsent" waren, und damit quasi eine „Heilsfigur" (ebd., S. 107, 160).

Allerdings war er dies, wie sogleich einzuschränken ist, nicht in einem exklusiven Sinne. Was den *Ba* betraf, so setzte sich spätestens nach dem Zerfall des Alten Reiches, möglicherweise aber auch schon früher, die Vorstellung durch, jeder Mensch habe einen *Ba* und gehe in dieser Gestalt in eine jenseitige Welt über (Assmann 2000, S. 84). Ähnliches galt für die *Ka*-Kräfte, die wohl im Herrscher ihr Maximum erreichten, daneben aber auch jedem gewöhnlichen Sterblichen von Geburt an ein individuelles Dasein garantierten (Schweitzer 1956, S. 55, 17f.). Auf sie mit magischen Mitteln Einfluss zu nehmen, war deshalb auch der Priesterschaft möglich, deren untere Ränge nur einen Teil des Jahres im Tempel verbrachten, die meiste Zeit hingegen als gewöhnliche Gemeindemitglieder lebten, des Weiteren Ärzten und Heilern, wohingegen die Rolle des ekstatischen Schamanen offenbar unbesetzt blieb.[67] Bannung oder Austreibung von bösen Geistern, Schutz vor gefährlichen Tieren, Heilung von körperlichen Gebrechen, Liebeszauber sowie zahlreiche divinatorische Praktiken, die allerdings erst seit dem Neuen Reich dokumentiert sind – die ganze Bandbreite von Zwecken, die mit magischen Mitteln verfolgt wurden, belegt, was die im Mittleren Reich verfasste Lehre für König Merikare zum Ausdruck brachte: dass die Magie ein Geschenk des Schöpfers an die Menschheit war, und nicht speziell an den Herrscher.[68]

Der Beitrag, den sie zur Legitimierung der Herrschaft leistete, war gleichwohl nicht unerheblich, trug doch der Glaube, dass das Königsamt „eine durch eine bestimmte Art von Hierurgie, Salbung, Händeauflegung oder andere sakramentale Akte übertragbare oder erzeugbare magische

Qualität sei“, maßgeblich zu dem bei, was Max Weber die „rituelle Versachlichung des Charisma“ genannt hat, ohne dies allerdings auf Ägypten zu beziehen, das ihm, wie gesagt, als Paradebeispiel für Patrimonialbürokratie und daher: für traditionale Herrschaft galt (Weber 2005, S. 741). Soweit sich die neuere Forschung auf Weber beruft, geschieht dies zu Recht eher im Sinne der charismatischen Herrschaft, und hier insbesondere der Möglichkeiten, die sich aus der Idee einer institutionellen Wendung des (magischen) Charisma ergeben.[69] Denn bei aller Betonung der aggressiven Aspekte in der Ikonografie des Königtums war es doch nicht das jeweils auf eine konkrete Person und deren Fähigkeiten zugeschnittene militärische Charisma, das diese Herrschaft trug, sondern das Amtscharisma als „die radikalste Form der Versachlichung und Umwandlung der rein persönlichen, an der Bewährung der Person haftenden charismatischen Berufung in eine an jedem, der in die Amtshierarchie durch eine magische Handlung als Glied aufgenommen ist, unverlierbar klebende, den Amtsmechanismus ohne Ansehen des Werts der Person seiner Träger heiligende, charismatische Befähigung“ (Weber 2005, S. 529). Diese Befähigung manifestierte sich wohl auch in der Erfüllung weltlicher Aufgaben wie Gesetzgebung, Rechtsprechung, Redistribution und Krieg. Doch wenngleich diese durchaus mit denen ihnen sachlich angemessenen Mitteln angegangen wurden, sodass von einer durchgängigen ‚prälogischen Mentalität‘ im Sinne Levy-Bruhls nicht die Rede sein kann, kam es doch nicht zu einer Ausdifferenzierung entsprechender Handlungskreise (Assmann 2000, S. 103). Sie waren und blieben vielmehr Bewährungsfelder für das religiöse und magische Charisma, das auch in seinem veralltäglichten Modus unter der Nötigung stand, das Wohlergehen der Beherrschten zu gewährleisten (Weber 1976, S. 140).

So hilfreich Webers Legitimitätstypologie in diesem Fall ist, so unanwendbar sind doch seine Ausführungen zum Verhältnis von politischer und hierokratischer Herrschaft und die darauf aufbauende Unterscheidung von Hierokratie und Theokratie. Von einer „Beziehung der politischen zur kirchlichen Macht“ (ebd., S. 689) zu sprechen, setzt eine Unterscheidung beider voraus, für die es im Alten Reich noch an allem fehlt, hat man es hier doch mit einer kompakten Ordnung zu tun, deren Spitze sowohl für zeitlich gebundene Aufgaben zuständig war als auch für die Sicherstellung des Primats des Ewigen im Zeitlichen. „Der König war ein Priester und die Priester waren Beamte des Staates. Eine klar geschnittene Trennung zwischen ‚Kirche‘ und ‚Staat‘ existierte nicht.“[70] Will man dennoch von Theokratie sprechen, so nicht im engen Weberschen Sinne des Priesterkönigtums,[71] sondern nur im weiteren Sinn Jan Assmanns, der mit Blick auf das Alte Reich von einer „identitären“, auf dem „inkarnatorischen Modell“ beruhenden „Theokratie“ spricht, bei der der Pharao die Verkörperung des höchsten Gottes ist. „Staatsgott ist der tote König. Seinem Kult gelten alle architektonischen und rituellen Aufwendungen. Der lebende König ist der Herr dieses Kults. Er trägt den Gottesnamen Horus als wichtigsten Titel und wird zweifellos als lebende Inkarnation dieses Gottes (und nicht etwa als dessen irdischer Stellvertreter) verstanden“ (Assmann 1996, S. 212). Gegen Ende des Alten Reiches und vor allem im Mittleren Reich wurde der Pharao dann anstatt als Verkörperung des höchsten Gottes als Sohn des Sonnengottes Re aufgefasst, der diesen mit einer irdischen Frau gezeugt haben sollte – eine „Wende von der identitären zur repräsentativen Theokratie“, derzufolge der König fortan „als beauftragter Stellvertreter der Götter und Mittler zwischen Menschen- und Götterwelt“ agierte (ebd., S. 212f.).[72] Zu einem förmlichen Priesterkönigtum dagegen

ist es erst viele Jahrhunderte später gekommen, am Ende des Neuen Reiches, als – möglicherweise infolge einer Machtübernahme der Libyer – nicht die Könige der in Tanis residierenden 21. Dynastie (ca. 1069–945) die Herrschaft ausübten, sondern der Hohe Priester in Theben, der als Sprachrohr des durch Orakel herrschenden Gottes Amun regierte und den Königstitel annahm, während der König nur mehr als oberster Diener des Amun galt, im Übrigen auch dadurch eine Rangminderung erfuhr, dass er seine vermittelnde Stellung zwischen Götter- und Menschenwelt einbüßte.[73]

Schritte zum Imperium

Schritte zum Imperium Die Geschichte des pharaonischen Staates wird üblicherweise in drei „Reiche“ und drei „Zwischenzeiten“ unterteilt.[74] Versteht man unter einem Reich oder einem Imperium einfach einen Staat größerer Ausdehnung, ist dagegen nichts einzuwenden. Anders sieht es aus, wenn man sich an die strengere Terminologie der sozialwissenschaftlichen Imperialismus- und Weltsystemtheorien hält, nach der ein Reich durch die Funktion bestimmt ist, imperialistische, d.h. eine Gliederung in Zentrum und Peripherie bewirkende Prozesse innerhalb eines bereits existierenden größeren ökonomischen Netzwerks unter Einsatz von politischen Zwangsmitteln aufrechtzuerhalten.[75] Weder standen die beiden Kernregionen, Ober- und Unterägypten, in einem Verhältnis von Zentrum und Peripherie zueinander, noch bildeten sie gemeinsam ein Zentrum, das eine Peripherie kontrolliert hätte. Wohl gab es mit Nubien ein Objekt der Ausbeutung, das häufig Ziel von Sklavenjagden und Raubzügen war, doch vollzogen sich diese überfallartig und

ohne den erkennbaren Willen, das Land dauerhaft in die ägyptische Herrschaftssphäre zu inkorporieren (Lupo 2007, S. 57ff.). Ein „Reich“ in diesem spezifischen Sinne war das „Alte Reich“ deshalb nicht.

Die Voraussetzungen für eine Änderung dieser Sachlage entstanden während der Ersten Zwischenzeit.[76] Was prima facie wie eine Rückkehr zum Status quo ante aussah, mit rivalisierenden Machtgebilden, die sich diesmal um Theben in Oberägypten und Herakleopolis am Eingang zum Fayum gruppierten (Van de Mieroop 2011, S. 93), enthüllt sich bei genauerer Betrachtung als die Oberfläche eines Prozesses, durch den die Weichen in Richtung Stratifikation und Patrimonialismus gestellt wurden. Entscheidend dafür war die fortschreitende Schwächung der Zentralgewalt, die sich daraus ergab, dass von den Herrschern der 3. Dynastie der diesseitsbezogene Bereich der Residenzverwaltung vom jenseitsbezogenen Bereich getrennt wurde. Da zum Letzteren nicht nur das Königsgrab und dessen Totenkultanlage gehörten, sondern „auch alle Ländereien, die zur Aufrechterhaltung des Totenkultes und zur Ernährung und Ausstattung seines Personals bestimmt waren“ (Gundlach 1998, S. 201), da weiterhin die königlichen Totenstiftungen formal von der Staatsverwaltung unabhängig und insbesondere von der Steuerpflicht befreit waren (was zahlreiche hohe Vgl. Christopher Bronk Ramsey u.a.: Radiocarbon-Based Chronology for Dynastic Egypt, in: Science 328, 2010, S. 1554–1557. Beamte dazu veranlasste, sich dort Wohnrecht zu verschaffen), nahm im Lauf der Zeit das gleichsam exterritoriale Gebiet der Pyramidenbezirke und -städte fortwährend an Umfang zu, während das eigentliche Staatsgebiet, dessen Ressourcen die ‚diesseitige Verwaltung‘ trugen, immer mehr zusammenschmolz (ebd., S. 231, 287) – eine Entwicklung, die in manchem an das in Peru praktizierte System der „split inheritance“ erinnert (Lupo 2007, S. 95, 104). So kam es, dass die Träger der

Lokalverwaltung – die Gaufürsten (Nomarchen) – dazu übergingen, sich die nötigen Mittel vor Ort und nicht mehr auf dem Umweg über die Spitze zu besorgen, was in der Folge de facto zu einer Appropriation der staatlichen Ämter durch ihre jeweiligen Inhaber und deren Erben führte (Van de Mieroop 2011, S. 80). Parallel dazu vollzog sich eine wachsende soziale Polarisierung, deren Ursache in der ungleichen Verteilung des Zugangs zum Boden als dem wichtigsten Produktionsmittel lag. Land war zwar mit wenigen Ausnahmen nicht frei erwerbbar, konnte aber verpachtet werden, woraus sich eine gesellschaftliche Spaltung in eine kleine Gruppe von immer reicher und mächtiger werdenden Verpächtern und eine wachsende Zahl von Pächtern und gänzlich Landlosen ergab, deren Existenzgrundlagen durch Versorgungskrisen und eine um sich greifende private Gewalttätigkeit weiter gefährdet wurden.[77] Um Schutz und Hilfe zu finden, begaben sich ganze Bevölkerungsgruppen in die Obhut mächtiger Patrone, die dafür Gefolgschaft und Loyalität verlangten.

Jan Assmann hat dies zu Recht als Übergang zu einer neuartigen Patron-Klient-Beziehung gedeutet, daraus allerdings zu schnell auf einen Wandel der Legitimitätsgrundlage geschlossen (Assmann 2000, S. 119). Klientelismus ist für sich genommen eine Reaktion auf den Zerfall von Legitimität, auf Situationen des Ordnungsabbaus, der sozialen Atomisierung, vor deren bedrohlichen Folgen man Schutz sucht. Dabei dominieren zweckrationale Erwägungen und materielle Interessen, um deren Sicherstellung man wohl Herrschaftsverhältnisse zu ertragen bereit ist, jedoch nur so lange, wie diese den Zweck erfüllen. Klientelismus, so ist treffend gesagt worden, kann Unterstützung generieren, aber nicht Legitimität; er ist „das Produkt einer unorganischen Gesellschaft und tendiert dazu, soziale Fragmentierung und Desorganisation aufrechtzuerhalten".[78] In Max Webers Herrschaftssoziologie firmiert denn auch die für Patron-

Klient-Beziehungen typische Reziprozität von Schutz und Hilfe, Gehorsam und Treue nur als notwendige, nicht hinreichende Bedingung für die Bildung einer patrimonialen Ordnung (Weber 2005, S. 255), welche Letztere vielmehr erst dann Aussicht auf Stabilität und Dauer hat, wenn zu den materiellen Interessen und zweckrationalen Motiven ein Legitimitätsglaube hinzutritt. „Keine Herrschaft begnügt sich, nach aller Erfahrung, freiwillig mit den nur materiellen oder nur affektuellen oder nur wertrationalen Motiven als Chancen ihres Fortbestandes. Jede sucht vielmehr den Glauben an ihre ‚Legitimität' zu erwecken und zu pflegen" (Weber 1976, S. 122).

Max Weber hat sich dies im Anschluss an Georg Jellineks Theorem von der normativen Kraft des Faktischen als Vorgang vorgestellt, in dessen Verlauf aus täglichen Routinehandlungen zunächst „Sitte" und schließlich eine „Tradition" im Sinne eines „Ethos" wird. Damit wird jedoch ein wichtiger Zwischenschritt übersprungen, geht doch ein Ethos niemals aus Repetition und sozialer Mimesis hervor, sondern erst aus Reflexion, Distanzierung und Explikation. Auch dafür bietet die Erste Zwischenzeit und mehr noch das daran anschließende Mittlere Reich reichhaltiges Anschauungsmaterial. Während sich im Alten Reich die Schriftkultur auf die beiden Sphären der Verwaltung und des Kults beschränkte, differenzierte sich nach dessen Zusammenbruch mit der Literatur eine dritte Sphäre heraus, die eine Vielzahl von Textgattungen umfasste: Königsinschriften, in denen Taten und Entscheidungen des Fürsten bzw. Königs nicht nur gepriesen, sondern auch begründet wurden, Weisheitslehren, Klagen, Dialoge und Erzählungen. Der kulturelle Schwerpunkt verlagerte sich von Riten, Monumenten oder Bildern auf Texte, die bis dahin mündlich überliefertes Wissen fixierten und lediglich implizite Anschauungen und Normen explizit machten, „aus dem ‚mimetischen' in das ‚kulturelle Gedächtnis'

überführt[en]“. Literatur wurde auf diese Weise zu einem Medium, in dem die schriftkundige Oberschicht öffentlich über die Gründe reflektierte, die das Chaos der Ersten Zwischenzeit verursacht hatten, und zugleich über die Mittel und Wege nachsann, wie die ursprünglich geltenden und durch die Krise vorübergehend infrage gestellten Normen wieder in Kraft gesetzt werden konnten.[79]

Das führte unweigerlich zu einer Elaborierung und Systematisierung dieser Normen sowie zu ihrer Aufladung mit einem Sinn, der zwar in vielem an die Sinnformationen des Alten Reiches anknüpfte, jedoch zugleich neue Komponenten aufnahm. Dazu gehörte die sich ausbreitende Osiris-Religion mit ihrer Idee eines allgemeinen Totengerichts, die ihrerseits mit neuartigen Vorstellungen vom Jenseits als einer Sphäre eigener Lebensmöglichkeiten und Existenzformen verknüpft war (ebd., S. 179f.), gehörte die Ausformulierung des Prinzips der „konnektiven Gerechtigkeit“ (*Ma’at*) und vor allem die neue Rollenkonzeption des Königs, wonach dieser nicht mehr als Inkarnation Gottes galt, sondern als dessen Sachwalter. Das schloss zwar immer noch eine Verwandtschaftsbeziehung ein, wie die seit der 4. Dynastie gebräuchliche Formel vom „Sohn des Re“ indiziert, und knüpfte auch insofern an die Vorstellungswelt des Alten Reiches an, als der König weiterhin für die kosmische Ordnung insgesamt zuständig sein sollte, wozu nicht zuletzt die Aufgabe gehörte, den Göttern das Ihre zu sichern: durch den Bau von Tempeln und die Bereitstellung von Opfern (Assmann 1996, S. 211). Insgesamt erweiterte sich jedoch das Aufgabenspektrum, indem die Könige jetzt vor allem in die regionalen Göttertempel investierten und nicht mehr nur in ihre eigenen Totenkultanlagen; und indem sie „als erwählte, berufene Agenten des Reichsgottes“ die Verantwortung für bestimmte Leistungen übernahmen (ebd., S. 212). Als „Guter Hirte“ sollte der Herrscher seine Klienten versorgen, die Schwachen

schützen, Gerechtigkeit verwirklichen und soziale Gegensätze, wenn nicht aufbeben, so doch ausgleichen – eine Konzeption, die sichtlich an das Modell der in der Ersten Zwischenzeit entstandenen Patron-Klient-Beziehung anknüpfte und zugleich in Parallele zu den in Mesopotamien verbreiteten Vorstellungen stand.[80] Eine „Große Tradition“ im Sinne von Robert Redfield mag daraus nicht entstanden sein, weil es dazu an Institutionen der Text- und Sinnüberwachung wie der Weitergabe an die nachfolgenden Generationen fehlte.[81] Für eine wirksame Legitimitätslegende reichte es allemal.

Auch in organisatorischer Hinsicht nahm das Mittlere Reich Kurs auf eine Ordnung, die dem Idealtypus der patrimonialen Herrschaft nahekam.[82] Mussten die Herrscher der 11. und frühen 12. Dynastie beim Aufbau einer neuen Verwaltung zunächst noch Rücksicht auf die lokalen Magnaten nehmen, so gelang es in der späten 12. Dynastie, sie weitgehend auszuschalten und eine rigorose Zentralisierung durchzuführen, die in manchem an das Vorbild des Alten Reiches anknüpfte, jedoch auch einige Neuerungen brachte wie z.B. die Einteilung des Landes in drei administrative Regionen oder die Einführung eines für die Organisation der Liturgien zuständigen Amtes.[83] Mit der Entmachtung der Nomarchen verschwanden deren private Milizen, sodass der Staat erstmals über ein Gewaltmonopol verfügte (Assmann 1996, S. 162). Durchgesetzt wurde es mittels eines Erzwingungsstabes, der zwar immer noch vielfach auf Aufgebote zurückgriff, seit der 12. Dynastie aber offenbar über eine Kerntruppe aus Berufssoldaten verfügte (Van de Mieroop 2011, S. 105, 112). Um ihre Herrschaft auf provinzialer Ebene zu sichern, betrieben die Pharaonen eine Politik der gezielten internen Kolonisierung, indem sie in großem Umfang Tempel gründeten und großzügig mit Land ausstatteten, darüber hinaus ein Netzwerk aus

Militärsiedlungen anlegten, die als Kontrollpunkte dienten (ebd., S. 104). Dieselbe Politik verfolgten sie auch nach außen gegenüber Nubien, das unter Senusret I. und Senusret III. das Objekt zahlreicher Kampagnen war. Das Land wurde bis zum Zweiten Katarakt annektiert und mit einer Kette von Festungen überzogen, die die Handelswege und die Kontrolle über die Minen sicherten.[84] Auch im Sinai wurden dauerhafte Niederlassungen in der Nähe der Türkisvorkommen errichtet, sodass bereits im Mittleren Reich klar das für Imperien typische Bestreben erkennbar ist, „die supralokalen Bedingungen der lokalen Reproduktion zu kontrollieren" (Ekholm/Friedman). Die Vollendung dieses Vorhabens gelang allerdings erst dem Neuen Reich, dessen Herrschaftsgebiet sich unter Thutmosis III. von Ugarit in Asien fast bis zum Vierten Katarakt in Afrika erstreckte.[85]

[1] Die folgenden Ausführungen stützen sich auf: Baines/Málek 1980, S. 12ff.; Kemp 1991, S. 7ff.; Nabil Sayed Embabi: The Geomorphology of Egypt. Landforms and Evolution, Bd. 1: The Nile Valley and the Western Desert, Cairo 2004; Brewer 2012, S. 35.

[2] Vgl. Karl W. Butzer: Environmental Change in the Near East and Human Impact on the Land, in: Sasson 1995, Bd. 1, S. 123–151, 141.

[3] Vgl. Karl W. Butzer: Early Hydraulic Civilization in Egypt: A Study in Cultural Ecology, Chicago, 1976, S. 83; Trigger 1993, S. 28ff. Die Gesamtbevölkerung während des Alten Reiches wird auf nur 1–2 Millionen geschätzt; vgl. John Baines und Norman Yoffee: Order, Legitimacy, and Wealth in Ancient Egypt and Mesopotamia, in: Gary M. Feinman und Joyce Mar cus (Hrsg.) 1998: Archaic States, Santa Fe 1998, S. 199–260, 233.

[4] Vgl. Kathryn L. Bard und Robert L. Carneiro: Patterns of Predynastic Settlement Location, Social Evolution and the Circumscription Theory, in: Sociétés urbaines en Égypte et au Soudan. Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille 11, 1989, S. 15–22. In einer späteren Arbeit setzt sich Bard allerdings von der Annahme ab, der Bevölkerungsdruck als solcher sei für die Entwicklung in Richtung Staat verantwortlich gewesen: vgl. dies.: Toward an Explanation of the Role of Ideology in the Evolution of Complex Society in Egypt, in: JAA 11, 1992, S. 1–24, 16. Vgl. auch Antonio Pérez Largacha: The Rise of the Egyptian State and Carneiros Circumscription Theory, in: Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille 18, 1996, S. 107–118.

[5] Vgl. Barbara E. Barich und Giulio Lucarini: The Nile Valley Seen from the Oases. The Contribution of Farafara, in: Midant-Reynes/Tristant 2008,

S. 569–584; Riemer/Kinder mann 2008.

6 Bodo Wiethoff: Grundzüge der neueren chinesischen Geschichte, Darmstadt 1977, S. 93.

7 Vgl. David O’Connor: Ägypten und die Levante im Bronzezeitalter, in: Andrew Sherratt (Hrsg.): Die Cambridge Enzyklopädie der Archäologie, München 1980, S. 128–135, 128; Wengrow 2006, S. 23; Brewer 2012, S. 38.

8 Vgl. Midant-Reynes 2000, S. 100ff.; Koehler 2010, S. 27ff.; Nicola Ch. Math: Eine *innere Chronologie* der Badarikultur? Möglichkeiten und Aspekte, in: Ägypten und Levante XVII, 2007, S. 205–219.

9 Vgl. Stan Hendrickx und Edwin C. M. van den Brink: Inventory of Predynastic and Early Dynastic Cemetery and Settlement Sites in the Egyptian Nile Valley, in: Van den Brink/Lev y 2002 , S. 346–402, 346.

10 Vgl. Jürgen Seeher: Maadi: eine prädynastische Kulturgruppe zwischen Oberägypten und Palästina, in: PZ 65, 1990, S. 123–156; T omas von der Way: Untersuchungen zur Spätvor- und Frühgeschichte Unterägyptens, Heidelberg 1993; Ulrich Hartung: Rescue Excavations in the Predynastic Settlement of Maadi, in: Hendrickx u.a. 2004, S. 337–356; Krzysztof M. Cialowicz: The Nature of the Relation between Lower and Upper Egypt in the Protodynastic Period. A View from Tell el-Farkha, in: Midant-Reynes/Tristant 2008, S. 501–514.

11 Die Dreiteilung geht auf William M. Flinders Petrie zurück, dessen Gliederung von 1899 zunächst von Werner Kaiser (Zur inneren Chronologie der Naqadakultur, in: Acta Geographica 6, 1957, S. 69–77), später von Stan Hendrickx verfeinert wurde. Die z.Zt. kursieren den absoluten Datenangaben differieren erheblich. Bei Koehler (2010, S. 26) beginnt Naqada I bereits im Spätneolithikum (4500), bei Wengrow (2006, S. 72, 74) um 4000, bei Hendrickx (The Relative Chronology of the Naqada Culture: Problems and Possibilities, in: Spencer 1996, S. 36–69, 64) um 3900 und bei Wilkinson (1996, S. 15) um 3800. Van de Mieroop (2011, S. 24) datiert Naqada I auf 3800–3550, Naqada II auf 3550–3200 und Naqada III auf 3200–2900. Generell zur Chronologie: Jürgen von Beckerath: Chronologie des pharaonischen Ägypten. Die Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte von der Vorzeit bis 332 v. Chr., Mainz 1997; Erik Hornung, Rolf Krauss, David A. Warburton (Hrsg.): Ancient Egyptian Chronology. Handbook of Oriental Studies, Sect. 1: The Near and Middle East, hrsg. von W. H. van Soldt u.a., Bd. 83, Leiden etc. 2006.

12 Vgl. Midant-Reynes 2000, S. 186ff., 196; Izumi H. Takamiya: Development of Specialisation in the Nile Valley During the 4th Millennium BC, in: Hendrickx u.a. 2004, S. 1027–1039. Zur Entwicklung der Austauschbeziehungen in Naqada II vgl. de Miroschedji 2002, S. 40f.; Guyot 2008, S. 713ff.

13 Vgl. Hassan 1988, S. 165ff.; Guyot 2008, S. 717, 729; Koehler 2010, S. 32. Singulär dagegen die Ansicht von Rolf Gundlach, der schon für 3700 die Existenz eines Staates postuliert: vgl. Gundlach 1998, S. 110.

14 Vgl. Midant-Reynes 2000, S. 198ff. Zu Naqada Bard 1994, S. 77ff.; zu Hierakonpolis Michael Allen Hoffman: The Predynastic of Hierakonpolis. An Interim Report, Giza etc. 1982; zum prädynastischen Abydos: David B.

O’Connor: Abydos. Egypt’s First Pharaohs and the Cult of Osiris, London 2009, S. 136ff.

15 Vgl. Marcelo Campagno: On the Predynastic „Proto-States“ of Upper Egypt, in: GM 188, 2002, S. 49–61, 56; Branislav Andelkovi?: Parameters of Statehood in Predynastic Egypt, in: Midant-Reynes/Tristant 2008, S. 1039–1056, 1051.

16 Vgl. Michael Hoffman u.a.: A Model of Urban Development for the Hierakonpolis Region from Predynastic through Old Kingdom Times, in: Journal of the American Research Center in Egypt 23, 1986, S. 175–187, 183; Trigger 1983, 40; ders. 1993, S. 10; Alejandro Jiménez Serrano: The Origin of the State and the Unification: Two Different Concepts in the Same Context, in: Midant-Reynes/Tristant 2008, S. 1119–1137, 1126ff.

17 Zur Debatte über dieses Thema vgl. u.a. Diana Craig Patch: The Origin and Early Development of Urbanism in Ancient Egypt. A Regional Study, Diss. Philadelphia 1991; Fekri Hassan: Town and Village in Ancient Egypt: Ecology, Society and Urbanization, in: Thurstan Shaw u.a. (Hrsg.): The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns, London und New York 1993, S. 551–569; Stephan Johannes Seidlmayer: Town and State in the Early Old Kingdom, in: Spencer 1996, S. 108–127.

18 Vgl. Kemp 1991, S. 33. Hieran anschließend auch Robert J. Wenke: City States, Nation States, and Territorial States, in: Deborah L. Nichols and Thomas H. Charlton (Hrsg.): The Archaeology of City-States: Cross-Cultural Approaches, Washington, D. C. 1997, S. 27–49. Ausführlicher ders.: Ancient Egyptian State. The Origins of Egyptian Culture (c. 8000–2000 BC), Cambridge etc. 2009.

19 Vgl. Hassan 1988, S. 161; Savage 2001, S. 118; Diana Craig Patch: Settlement Patterns and Cultural Change in the Predynastic Period, in: Hendrickx u.a. 2004, S. 905–918, 914f.

20 Für dessen Existenz in Ägypten sprechen sich aus: Ekholm/Friedman 1982, S. 148.

21 Vgl. Hassan 1988, S. 167; Stephen H. Savage: Descent Group Competition and Economic Strategies in Predynastic Egypt, in: JAA 16, 1997, S. 226–268, 237, 246ff.; ders. 2001, S. 125.

22 Trigger 1993, S. 35f. Vgl. auch Emma Brunner-Traut: Wohltätigkeit und Armenfürsorge im Alten Ägypten, in: Gerhard K. Schäfer und Theodor Strohm (Hrsg.): Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen, Heidelberg 1994^{2}, S. 23–43, 26. Schon für Max Weber war übrigens das „Fehlen der Familiennamen oder anderer die ‚Geschlechter‘ als solche zusammenhaltender (Familienindividualistischer) Institutionen“ eines der zentralen Merkmale, die den sozialen Institutionen des Alten Ägyptens ihr „spezifisches Gepräge“ verliehen: Agrarverhältnisse im Altertum, in: ders. 2006, S. 404.

23 Vgl. Marcelo Campagno: Kinship and the Emergence of the State in Egypt, in: Bulletin of the Australian Centre for Egyptology 11, 2000, S. 35–47.

24 Vgl. Colin Renfrew: Beyond Subsistence Economy. The Evolution of Social Organization in Prehistoric Europe, in: Charlotte B. Moore (Hrsg.): Reconstructing Complex Societies. An Archaeological Colloquium, in:

Bulletin of the American Schools of Oriental Research 20, 1974, S. 69–95, 82.

25 Vgl. Richard Blanton, Gary M. Feinman, Stephen A. Kowalewski und Peter N. Peregrine: A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization, in: CA 37, 1996, S. 1–14, 4; Gary M. Feinman: Dual-Processual Theory and Social Formations in the Southwest, in: Barbara J. Mills (Hrsg.): Alternative Leadership Strategies in the Prehispanic Southwest, Tucson 2000, S. 207–224, 215.

26 Vgl. Midant-Reynes 2000, S. 201. Etwas späteren Datums ist die Gründung von Elkab auf der anderen (östlichen) Seite des Nils. Beide Orte bildeten fortan „part of a reference system that draws on the most fundamental sources of pharaonic duality" (ebd., S. 205).

27 Vgl. Detlef Franke: Altägyptische Verwandtschaft sbezeichnungen im Mittleren Reich, Hamburg 1983; Hassan 1988, S. 169f., 173; ders.: The Earliest Goddesses of Egypt: Divine Mothers and Cosmic Bodies, in: Lucy Goodison und Christine Morris (Hrsg.): Ancient Goddesses. The Myths and the Evidence, London 1998, S. 98–112; ders.: Between Man and Goddess: The Fear of Nothingness and Dismemberment, in: Hendrickx u.a. 2004, S. 779–799, 787; Bard 1992, S. 15.

28 Silke Roth: Königin, Regentin oder weiblicher König? Zum Verhältnis von Königsideologie und ‚female sovereignty' in der Frühzeit, in: Gundlach/Raedler 1997, S. 99–123, 107, 122, 99.

29 Vgl. Barry Kemp: Unification and Urbanization of Ancient Egypt, in: Sasson 1995, Bd. 2, S. 679–690, 685f.; Marcelo Campagno: In the Beginning was the War. Conflict and the Emergence of the Egyptian State, in: Hendrickx u.a. 2004, S. 689–703, 689f.

30 Vgl. Renée F. Friedman: Excavating Egypt's Early Kings: Recent Discoveries in the Elite Cemetery at Hierakonpolis, in: Midant-Reynes/Tristant 2008, S. 1157–1194; Liam McNamara: The Revetted Mound at Hierakonpolis and Early Kingship: A Re-Interpretation, ebd., S. 901–936.

31 Vgl. Wilkinson 1996, S. 7; Midant-Reynes 2000, S. 205; Kathryn A. Bard: An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt, Malden etc. 2008, S. 107. Vgl. auch die Vermutung von Savage (2001, S. 133), der Zusammenschluss beider Zentren sei im Wege einer Heirat zwischen Narmer von This/Abydos und Neith-hotep von Hierakonpolis herbeigeführt worden.

32 Vgl. Günter Dreyer: Umm el-Qaab. Teil 1: Das prädynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse, Mainz 1998.

33 Zum Hof vgl. W. M. Davis: Cemetery That Naqada, in: MDAIK 39, 1983, S. 17–29, 26; zur Entstehung der Schrift vgl. John Baines: The Earliest Egyptian Writing: Development, Context, Purpose, in: Stephen D. Houston (Hrsg.): The First Writing: Script Invention as History and Process, Cambridge etc. 2004, S. 354–394; Ilona Regulski: The Origin of Writing in Relation to the Emergence of the Egyptian State, in: Midant-Reynes/Tristant 2008, S. 984–1009.

34 Vgl. Toby A. H. Wilkinson: What a King Is This: Narmer and the Concept of the Ruler, in: Journal of Egyptian Archaeology 86, 2000, S. 23–32.

35 So aber: Kaiser 1990, S. 290. Generell ist zu der seit Manetho, einem Geschichtsschreiber der ptolemaischen Ära, üblichen Einteilung der Pharaonen in Dynastien zu sagen, dass es sich nicht um Herrscherhäuser im genealogischen Sinne handelte. Das Kontinuitätsbewusstsein basierte „auf der Gleichheit des Amtes, nicht des Blutes“ (Otto 1969, S. 396f.).

36 Vgl. E. Christiana Köhler: History or Ideology? New Reflections on the Narmer Palette and the Nature of Foreign Relations in Pre- and Early Dynastic Egypt, in: Van den Brink/Levy 2002, S. 499–513.

37 Vgl. Siegfried Morenz: Prestige-Wirtschaft im alten Ägypten, München 1969.

38 Vgl. Ulrich Hartung: Zur Entwicklung des Handels und zum Beginn wirtschaftlicher Administration im prädynastischen Ägypten, in: SAK 26, 1998, S. 35–50; Alexander H. Joffe: Egypt and Syro-Mesopotamia in the 4th Millennium: Implications of the New Chronology, in: CA 39, 2000, S. 113–123; Thomas E. Levy und Edwin C. M. van den Brink: Interaction Models, Egypt and the Levantine Periphery, in: Van den Brink/Levy 2002, S. 129–135; de Miroschedji 2002, S. 39–57; Eliot Braun: Egypt and the Southern Levant in the Late 4th Millennium BCE: Shifting Patterns of Interaction, in: Hendrickx u. a 2004, S. 507–517; ders. und Edwin C. M. van den Brink: Appraising South Levantine-Egyptian Interaction: Recent Discoveries from Israel and Egypt, in: Midant-Reynes/Tristant 2008, S. 643–688; Wengrow 2006, S. 138ff.; Agnieszka Macyńska: Some Remarks on Egyptian-Southern Levantine Interrelations in the First Half of the 4th Millennium BC, in: Midant-Reynes/Tristant 2008, S. 763–782; Guyot 2008. Belege für die Existenz ägyptischer Kolonien im südlichen Palästina sieht bereits für das späte 4. Jahrtausend Yuval Yekutieli: Symbols in Action – The Megiddo Graffiti Reassessed, in: Midant-Reynes/Tristant 2008, S. 807–837.

39 Diesen Aspekt betonen: Jürgen Seeher: Gedanken zur Rolle Unterägyptens bei der Herausbildung des Pharaonenreiches, in: MDAIK 47, 1991, S. 313–318; Günther Dreyer: Reichseinigung und Schriftentwicklung, in: Alfred Grimm und Sylvia Schoske: Am Beginn der Zeit. Ägypten in der Vor- und Frühzeit, München 2000, S. 2–15.

40 Vgl. E. Christiana Köhler: The State of Research on Late Predynastic Egypt: New Evidence for the Development of the Pharaonic State, in: GM 147, 1995, S. 79–82, 89; ähnlich Midant-Reynes 2000, S. 238.

41 Andrea M. Gnirs: Ägyptische Militärgeschichte als Kultur- und Sozialgeschichte, in: Gundlach/Vogel 2009, S. 67–141, 73. Vgl. Gregory Phillip Gilbert: Weapons, Warriors and Warfare in Early Egypt, Oxford 2004, S. 5ff., 108ff.

42 Memphis liegt in der Nähe von Kairo, dessen Ausbreitung eine archäologische Erschließung stark erschwert. Bis heute ist es fast nur durch seine Nekropolen in Helwan, Saqqara, Abusir etc. bekannt: vgl. E. Christiana Köhler: On the Origins of Memphis – The New Excavations in the Early Dynastic Necropolis at Helwan, in: Hendrickx u.a. 2004, S. 295–315. Die topografischen Parallelen zu Hierakonpolis beleuchtet David Jeffreys: Hierakonpolis and Memphis in Predynastic Tradition, ebd.,

S. 837–845. Vgl. auch David Jeffreys und A. Tavares: The Historical Landscape of Early Dynastic Memphis, in: MDAIK 50, 1994, S. 147–173.

43 Es überzeugt deshalb nicht, wenn einige Autoren die Staatsbildung erst auf die 2. Dynastie (Savage 2001, S. 113, 134), die 4./5. Dynastie (Endesfelder 1991, S. 7) oder gar erst auf das Ende der Ersten Zwischenzeit datieren. Für Letzteres plädiert Christian E. Guksch: Ethnological Models and Processes of State Formation – Chiefdom Survivals in the Old Kingdom, in: GM 125, 1991, S. 37–50, 50.

44 Vgl. dazu den Editorischen Bericht in: Weber 2005, S. 150ff.

45 Vgl. ebd., S. 182, 321ff.; Weber 2006, S. 403; Weber 2001b, S. 191.

46 Vgl. Erika Endesfelder: Königliches Boden-Eigentum in der ägyptischen Früh-Zeit, in: Schafik Allam (Hrsg.): Grund und Boden in Altägypten, Tübingen 1994, S. 261–274; Gundlach 1998, S. 231.

47 Vgl. Ingelore Hafemann: Zum Problem der staatlichen Arbeitspflicht im alten Ägypten I: Die königlichen Dekrete des Alten Reiches, in: AF 12, 1985, S. 3–21.

48 Vgl. Stephan Johannes Seidlmayer: Gaben und Abgaben im Ägypten des Alten Reiches, in: Hilmar Klinkott (Hrsg.): Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabenformen in Anspruch und Wirklichkeit, Leiden etc. 2007, S. 31–63.

49 Vgl. David O'Connor: The Social and Economic Organization of Ancient Egyptian Temples, in: Sasson 1995, Bd. 1, S. 319–329, 327. Ferner Stephen Quirke (Hrsg.): The Temple in Ancient Egypt. New Discoveries and Recent Research, London 1997; Byron Esely Shafer und Dieter Arnold (Hrsg.): Temples of Ancient Egypt, Ithaca 1997.

50 Vgl. Gundlach 1998, S. 230, 287. Die „Pyramidenstädte" waren ausschließlich dem Königskult gewidmet und entwickelten deshalb in der Regel keine zentralörtlichen Funktionen für die Bewohner des Umlandes: vgl. Richard Bussmann: Siedlungen im Kontext der Pyramiden des Alten Reiches, in: MDAIK 60, 2004, S. 17–39.

51 Vgl. Wolfgang Helck: Wirtschaft sgeschichte des alten Ägypten im 3. und 2. Jt. v. Chr., Handbuch der Orientalistik, hrsg. von Bertold Spuler, Abt. 1, Bd. 1/V, Leiden und Köln 1975, S. 32ff., 53ff.; Bonhême/Forgeau 1989, S. 143ff.

52 Näher dazu: Eva Martin-Pardey: Untersuchungen zur ägyptischen Provinzialverwaltung bis zum Ende des Alten Reiches, Hildesheim 1976; Strudwick 1985.

53 Vgl. Wolfgang Helck: Art. Beamtentum, in: Helck/Otto, Bd. 1 (1975), Sp. 672–675, 672; Michel Baud: Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien, Kairo 2005[2].

54 Vgl. Endesfelder 1991, S. 42, 35; Hans Goedicke: Dienstränge im Alten Reich? In: SAK 25, 1998, S. 101–111, 106.

55 Alan R. Schulman: Military Organization in Pharaonic Egypt, in: Sasson 1995, Bd. 1, S. 289–301, 289f.; vgl. Endesfelder 1991, S. 36; Rolf Gundlach: Ägyptische Militärgeschichte im Rahmen des pharaonischen Staates, in: Gundlach/Vogel 2009, S. 49–66, 52.

56 Vgl. Gundlach 1998, S. 232; ders.: Die Zwangsumsiedlung auswärtiger Bevölkerung als Mittel ägyptischer Politik bis zum Ende des Mittleren Reiches, Stuttgart 1994.

57 Vgl. Elke Blumenthal: Die Göttlichkeit des Pharao. Sakralität von Herrschaft und Herrschaftslegitimierung im Alten Ägypten, in: Franz-Reiner Erkens (Hrsg.): Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume, Berlin 2002, S. 53–61.

58 Vgl. Hans Goedicke: Die Stellung des Königs im Alten Reich, Wiesbaden 1960; John Baines: Kingship, Definition of Culture, and Legitimation, in: O'Connor/Silverman 1995, S. 3–47, 9f.

59 Vgl. Bonhême/Forgeau 1989, S. 37f.; Jan Assmann: Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten, München 1990.

60 Vgl. Bard 1992, S. 8; Zum Sedfest vgl. die ausführliche Darstellung bei Bonhême/Forgeau 1989, S. 254ff.

61 Vgl. Louis V. Žabkar: A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts, Chicago 1968; Greven 1952; Schweitzer 1956.

62 Assmann 2000, S. 84. Für eine differenziertere Darstellung, die sich allerdings vorrangig auf das Neue Reich bezieht und deshalb hier ausgeklammert werden kann, vgl. Dieter Kessler: Die kultische Bindung der Ba-Konzeption 1. Teil: Die Tempelbindung der Ba-Formen, in: SAK 28, 2000, S. 161–206; 2. Teil: Die Ba-Zitate auf den Kultstelen und Ostraka des Neuen Reiches, in: SAK 29, 2001, S. 139–186.

63 Vgl. Joris F. Borghouts: Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Egypt, in: Sasson 1995, Bd. 3, S. 1775–1785, 1775f.

64 Hermann Junker: Die Geisteshaltung der Ägypter in der Frühzeit, in: Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse 237,1, Graz etc. 1961, S. 104.

65 Vgl. Philippe Descola: Jenseits von Natur und Kultur, Berlin 2013, S. 197f. Descola rechnet Ägypten allerdings pauschal zu den analogischen Kollektiven, worin ich ihm, aus ähnlichen Gründen wie im Fall des archaischen Königtums in China, nicht folgen möchte: vgl. ebd., S. 440, 578.

66 Vgl. auch Elka Windus-Staginsky: Der ägyptische König im Alten Reich. Terminologie und Phraseologie, Wiesbaden 2006, S. 207ff., 215.

67 Zur Entwicklung der Priesterschaft vgl. Wolfgang Helck: Art. Priester, Priesterorganisation, Priestertitel, in: Helck/Otto, Bd. 4 (1982), Sp. 1984–1097; Denise M. Doxey: Art. Priesthood, in: Redford 2001, Bd. 3, S. 68–73. Schamanische Praktiken waren, wie Sabine Neureiter gezeigt hat, in vordynastischer Zeit durchaus üblich, doch wurden sie schon im frühen Alten Reich aus dem institutionalisierten Kultgeschehen verdrängt und die Schamanen durch Sem-Priester ersetzt: vgl. Sabine Neureiter: Schamanismus im Alten Ägypten, in: SAK 33, 2005, S. 281–330.

68 Vgl. Robert K. Ritner: Art. „Magic“, in: Redford 2001, Bd. 2, S. 321–336, 322. Zur Rolle der Magie in Ägypten vgl. außerdem ders.: The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice, Chicago 1993; Alessandro Roccati und Alberto Siliotti (Hrsg.): La magia in Egitto ai tempi dei faraoni, Verona 1987; László Kákosy: Zauberei im alten Ägypten, Budapest 1989; Jan

Assmann: Magische Weisheit. Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus, in: Aleida Assmann (Hrsg.): Weisheit, München 1991, S. 241–257; Yvan Koenig: Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne, Paris 1994; ders. (Hrsg.): La magie en Égypte. Á la recherche d'une definition, Paris 2002; Geraldine Pinch: Magic in Ancient Egypt, New ed. London 2006; Bernhard Otto: Zauberhaftes Ägypten – Ägyptischer Zauber? Überlegungen zur Verwendung des Magiebegriffs in der Ägyptologie, in: Florian Jeserich (Hrsg.): Ägypten, Kindheit, Tod. Gedenkschrift für Edmund Hermsen, Wien 2012, S. 39–70. Zu den divinatorischen Praktiken vgl. Alexandra von Lieven: Divination in Ägypten, in: AF 26, 1999, S. 77–126, deren Befunde der Behauptung Assmanns widersprechen, Ägypten sei im Gegensatz zu Mesopotamien keine „Divinationskultur" gewesen (Assmann 1996, S. 233f.).

69 Vgl. Bonhême/Forgeau 1989, S. 134ff.; John Baines: The Origins of Kingship in Egypt, in: O'Connor/Silverman 1995, S. 95–156, 104f.; Wengrow 2006, S. 268. Die deutsche Ägypto logie zieht es dagegen vor, anstatt von Legitimität lieber von Legitimation zu reden und erspart sich so eine Auseinandersetzung, ja schon eine bloße Bezugnahme auf die Angebote Webers, und dies, obwohl die von ihr angeführten Aspekte wie Wirksamkeit, Erbe oder mythologische Begründung in dessen Typologie der Legitimitätsgründe vorweggenommen sind. Vgl. Otto 1969; Winfried Barta: Art. Legitimation, in: Helck/Otto Bd. 3 (1980), Sp. 960–964; Rolf Gundlach: Die Legitimationen des ägyptischen Königs – Versuch einer Systematisierung, in: Gundlach/Raedler 1997, S. 11–20. Eine Ausnahme ist Detlef Franke, der auf den Charismabegriff rekurriert: vgl. 1997, S. 180, 191.

70 Te Velde 1995, S. 1732. Auch Jan Assmann sieht „erhebliche strukturelle Parallelen zwischen dem ägyptischen Staat und der Kirche. Man könnte den ägyptischen Staat ebensogut eine Kirche nennen. Diese Institution läßt sich entweder als *Staat* verstehen, der *auch* für die Verbindung mit dem Göttlichen und für das ‚Heil' zuständig ist, oder als eine *Kirche*, die *auch* für Sicherheit und soziale Gerechtigkeit der Menschen zuständig ist" (2000, S. 43f.). Von hier aus verwundert es nicht, dass es im Ägyptischen kein Wort für ‚Staat' gibt: vgl. Braun 2006, S. 15.

71 Und übrigens auch nicht im Sinne des von Frazer entwickelten Typus des sakralen Königtums (so aber Otto 1969, S. 385; Braun 2006, S. 14), fehlt es doch für ein so zentrales Begriffsmerkmal wie den Regizid an Evidenz. Darüber hinaus gehörte zu den Funktionen des Pharaos nicht zuletzt die „Feindvernichtung", was ebenfalls nicht ins Konzept passt: vgl. Franke 1997, S. 192.

72 Assmann 1996, S. 212f. Zu diesem Wandel vgl. auch Otto 1969, S. 404f.; Endesfelder 1991, S. 19, 44.

73 Vgl. Assmann 2000, S. 110; Karl Jansen-Winkeln: Der thebanische Gottesstaat, in: Orientalia 70, 2001, S. 153–182; Van de Mieroop 2011, S. 265. Generell zum Thema auch: Malte Römer: Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches. Ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen, Wiesbaden 1994.

[74] Die neuere Gesamtdarstellung von Van de Mieroop (2011) gibt folgende Daten: für das „Alte Reich" ca. 2686–2345; Erste Zwischenzeit ca. 2345–2055; Mittleres Reich ca. 2055–1650; Zweite Zwischenzeit ca. 1700–1550; Neues Reich 1550–1070. Diese Angaben stützen sich, wie in der Ägyptologie generell üblich, auf eine Kombination von schriftlichen Quellen und eine kleine Zahl von astronomischen Beobachtungen im Mittleren und Neuen Reich. Die auf Radiocarbon-Messungen gestützte Archäologie kommt z.T. zu abweichenden Angaben. So wird der Beginn des Alten Reichs auf den Zeitraum zwischen 2691 und 2625 angesetzt, derjenige des Mittleren Reichs auf 2064 und 2019, derjenige des Neuen Reichs auf 1570 und 1564:

[75] Vgl. Kajsa Ekholm und Jonathan Friedman: Towards a Global Anthropology, in: Léonard Blusse u.a. (Hrsg.): History and Underdevelopment. Essays on Underdevelopment and European Expansion in Asia and Africa, Leiden 1980, S. 61–76, 70; dies. 1982, S. 145; Michael W. Doyle: Empires, Ithaca 1986.

[76] Vgl. Detlef Franke: Erste und Zweite Zwischenzeit – ein Vergleich, in: Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 117, 1990, S. 119–129; Stephan Johannes Seidlmayer: The First Intermediate Period (c. 2160–2055), in: Ian Shaw (Hrsg.): The Oxford History of Ancient Egypt, Oxford 2000, S. 118–147; Nadine Moeller: The First Intermediate Period: A Time of Famine and Climate Change? In: Ägypten und Levante 15, 2006, S. 153–167; Harco Willems: The First Intermediate Period and the Middle Kingdom, in: Lloyd 2010, Bd. 1, S. 81–100.

[77] Vgl. Detlef Franke: Fürsorge und Patronat in der Ersten Zwischenzeit und im Mittleren Reich, in: SAK 34, 2006, S. 159–185, 163ff.

[78] Vgl. Luigi Graziano: Center-Periphery Relations and the Italian Crisis: The Problem of Clientelism, in: Sidney Tarrow u.a. (Hrsg.): Territorial Politics in Industrial Nations, New York 1978, S. 290–326, 294; ders.: Patron-Client Relationships in Italy, in: European Journal of Political Research 1, 1973, S. 3–34, 5.

[79] Vgl. Assmann 1996, S. 139ff., 143; John Baines: Scripts, High Culture, and Administration in Middle Kingdom Egypt, in: Stephen D. Houston (Hrsg.): The Shape of Script: How and Why Writing Systems Change, Santa Fe 2012, S. 25–64.

[80] Vgl. Assmann 1996, S. 212; ders. 2000, S. 214f.; Franke 1997, S. 188f.

[81] Vgl. Jan Assmann: Große Texte ohne eine Große Tradition: Ägypten als eine vorachsenzeitliche Kultur, in: S. N. Eisenstadt (Hrsg.): Kulturen der Achsenzeit II, Bd. 3, Frankfurt am Main 1992, S. 245–280, 269f.

[82] Vgl. die Überblicke von Detlef Franke: The Middle Kingdom in Egypt, in: Sasson 1995, Bd. 2, S. 735–748; ders.: Middle Kingdom, in: Redford 2001, Bd. 2, S. 393–400; Wolfram Grajetzki: The Middle Kingdom of Ancient Egypt. History, Archaeology and Society, London 2006.

[83] Vgl. Ronald J. Leprohon: Royal Ideology and State Administration in Pharaonic Egypt, in: Sasson 1995, Bd. 1, S. 273–287, 282. Ferner Stephen Quirke: State and Labour in the Middle Kingdom, in: Revue d'Égyptologie 39, 1988, S. 83–106; ders.: The Administration of Egypt in the Late Middle Kingdom: The Hieratic Documents, New Malden 1990; Juan Carlos

Moreno Garcia: Études sur l’administration, le pouvoir et l’idéologie en Égypte, de l’Ancien au Moyen Empire, Liège 1997; Wolfram Grajetzki: Die höchsten Beamten der ägyptischen Zentralverwaltung zur Zeit des Mittleren Reiches: Prosopographie, Titel und Titelreihen, Berlin 2000.

84 Vgl. Van de Mieroop 2011, S. 112ff.; Robert Morkot: Egypt and Nubia, in: Susan E. Alcock (Hrsg.): Empires. Perspectives from Archaeology and History, Cambridge etc. 2001, S. 227–251; Carola Vogel: Das ägyptische Festungssystem bis zum Ende des Neuen Reiches, in: Gundlach/Vogel 2009, S. 164–185, 173ff.

85 Vgl. Stefan Breuer: Imperien der Alten Welt, Stuttgart etc. 1987, S. 106ff.

7. Die Ägäis

Umweltbedingungen

Neben Ägypten und Mesopotamien lassen sich im Nahen Osten noch weitere Varianten des charismatischen Staates ausmachen, die in gleicher Ausführlichkeit zu behandeln den Rahmen sprengen würde. Ein besonderes Interesse im weltgeschichtlichen Sinne kann jedoch die angrenzende ägäische Inselwelt mit dem griechischen Festland beanspruchen, wurden hier doch die Weichen für eine Entwicklungssequenz gestellt, die à la longue auch den Staat grundlegend verändern sollte.[1] Der Raum, in dem sich dies ereignete, ist nicht sehr ausgedehnt. Die Strecke zwischen dem Massiv des Olymp, das Thessalien im Norden begrenzt, und dem Kap Tainaron an der Südspitze des Peloponnes beträgt kaum 400 km; bis nach Kreta sind es noch einmal knapp 150 km. Etwa die gleiche Entfernung liegt zwischen Kerkyra im Westen und Lesbos im Osten. Der überwiegende Teil dieses Gebiets besteht aus Meer oder Gebirge. Nur rund ein Zehntel des Landes ist eben und bietet günstige landwirtschaftliche Bedingungen. Auf dem Festland gibt es bloß zwei größere Ebenen, die von Larissa (1156 km^2) und die von Trikkala (1718 km^2). Alle übrigen Ebenen sind zwischen 391 (Spercheios) und 126 (Messogia, Attika) km^2 groß. Selbst die durchaus fruchtbaren Hoch- und Küstenebenen Kretas stellen im

Vergleich mit Mesopotamien oder Ägypten eine *quantité négligeable* dar. So misst die Lassithi-Hochebene nicht mehr als 12 × 6 km, und die an der Südküste gelegene Messará gerade 40 × 8 km. Auch bereitet die Wasserversorgung erhebliche Probleme, da von Mai bis Oktober extreme Trockenheit herrscht.[2]

Man wird nun sicher nicht behaupten können, die geophysikalischen und klimatischen Bedingungen hätten eine Besiedlung erschwert. Die Böden eigneten sich für den Anbau von Getreide und Wein, für Oliven- und Feigenpflanzungen. Die Hänge und Hochebenen gewährten Nahrung für Schafe und Ziegen. Das Meer bot Gelegen heit zum Fischfang. Insgesamt aber waren alle diese Bedingungen eher für kleinere selbstgenügsame Einheiten geeignet als für größere Bevölkerungsagglomerationen. Schon geringes demografisches Wachstum musste Landnot und ein Ausweichen auf marginale Böden hervorrufen und in der Folge unvermeidlich Nahrungsmittelknappheit nach sich ziehen – Zustände also, die eher eine ‚devolutionäre' Entwicklung begünstigen. Tatsächlich war die ‚stenochoria', der Landmangel, einer der Hauptgründe, der zahlreiche Griechen des 8. und 7. Jahrhunderts dazu trieb, ihre Heimat zu verlassen und neue Siedlungen an den Küsten Nordafrikas, des Schwarzen Meers oder Italiens zu gründen. Soziale, ökonomische und politische Verdichtungsprozesse waren damit nicht a priori ausgeschlossen, doch ist im Auge zu behalten, dass die natürlichen Grundlagen hierfür nicht eben günstig waren.



Karte 9: Ägäis

Wenn die Naturbedingungen in der Ägäis die Agglomeration erschwerten, so erleichterten, ja erzwangen sie andererseits die Kommunikation und Interaktion zwischen den verschiedenen Siedlungen. Voraussetzung dafür war einmal die enge Verschränkung von Land und Meer: Fast drei Viertel von Griechenland sind so gelegen, dass die Entfernung vom Meer höchstens 40 km beträgt. Dafür, dass diese Verbindungsmöglichkeit auch wahrgenommen wurde, sorgten die starken saisonalen Schwankungen der Erträge, die besonders in den südlichen Regionen sehr ausgeprägt waren und den Ausgleich auf dem Tauschweg zwingend erforderlich machten (Halstead 1981; Halstead/O’Shea 1982); außerdem die sehr ungleiche geografische Verteilung wichtiger Ressourcen wie Obsidian oder Metalle. Obsidian kommt nur auf der Kykladeninsel Melos vor. Silber und Blei gibt es auf Siphnos und im attischen Laureion; Gold auf Thasos und Kupfer auf Euböa. Kreta besaß dagegen lediglich Kupfer, und auch dies nur in geringen Vorkommen, die obendrein in der Bronzezeit

vermutlich nicht entdeckt waren. Zinn schließlich findet sich im ganzen ägäischen Raum nicht.[3] Die Vermutung liegt nahe, dass auch die Staatsbildung von dieser Lage nicht unbeeinflusst geblieben ist.

Die minoische Welt

Der Mythos lässt die Geschichte Europas mit der Entführung einer phönizischen Prinzessin durch Zeus nach Kreta beginnen. Die Wissenschaft zieht dagegen eine zeitlich und räumlich erweiterte Perspektive vor. Schon seit Mitte des 3. Jahrtausends, 500 Jahre bevor ein nennenswerter Austausch mit dem Nahen Osten einsetzte, war Mittel- und Südgriechenland Schauplatz einer Entwicklungssequenz, die in einigen Regionen wie der Argolis bis dicht an die „Schwelle zur Entstehung von staatlichen Strukturen" führte (Maran 1998, Bd. 2, S. 432). Belege dafür sind hierarchische Siedlungsstrukturen, Großbauten wie die sogenannten „Korridorhäuser" und administrative Systeme der Vorratshaltung (ebd., Bd. 1, S. 175ff.). Für die gleiche Zeit ist außerdem eine Intensivierung überregionaler Kontakte nachweisbar – nicht nur in Richtung des ostägäisch-kleinasiatischen Bereichs, sondern auch nach Westen zum adriatisch-ionischen Raum. Dabei ist weder an die Gründung von Emporien oder Kolonien zu denken, wie dies später für die phönizische oder griechische Expansion charakteristisch war, und auch nicht an einen direkten Fernhandel mit Massengütern, da die hierfür erforderliche Voraussetzung – die Segelschiff fahrt – erst gegen Ende des 3. Jahrtausends zur Verfügung stand (Broodbank 2000, S. 99, 341ff.). Vielmehr hat man es mit einem Etappenhandel zu tun, der kleinere regionale Handelsnetze zu größeren

Interaktionsräumen verband und den Güterfluss zwischen den Netzwerken über Umschlagplätze abwickelte, die verkehrsgeografisch günstig in den Überschneidungszonen zwischen den Interaktionsräumen gelegen waren (Maran 1998, Bd. 2, S. 437f.). Zentrale Bedeutung kam dabei, wie Renfrew erkannt hat (1972, S. 480ff.), dem Handel mit Metallen zu, und hier insbesondere dem für die Bronzeherstellung unentbehrlichen Zinn, dessen Liefergebiete in weiter Entfernung lagen: in Cornwall, auf dem Balkan, im Erzgebirge, auf der Iberischen Halbinsel oder sogar in Zentralasien (Maran 1998, Bd. 2, S. 441f.).

Als besonders erfolgreiche Vermittler in diesem Handel erwiesen sich die Bewohner der Kykladen, eines aus einigen 30 Inseln bestehenden Archipels, der zusammengenommen nicht mehr als 2580 km^2 umfasst und selbst zu seinen besten Zeiten über eine Population von 10.000 nicht hinausgekommen sein dürfte (Broodbank 2008, S. 47, 54). Durch die einseitige Ressourcenausstattung und die geringe Bevölkerungszahl schon früh auf Außenbeziehungen angewiesen, ging man auf den größeren Inseln etwa ab 2600 zur Ausrüstung von Langbooten über, die von 20 bis 25 Ruderern bewegt wurden und in der Lage waren, längere, wenn auch kaum über die Ränder der Ägäis hinausreichende Fahrten zu unternehmen (Broodbank 2000, S. 256ff., 282f.). Aus diesen Unternehmungen entstand eine „Prestigegüter-Wirtschaft “ (ebd., S. 275), in der neben Kultobjekten aus Marmor auch die auf den Kykladen vorkommenden Metalle zirkulierten. Der hohe Anteil an Zinnbronzen unter den Funden von Kastri auf Syros, die auf die Zeit zwischen 2500 und 2350/2300 datiert werden, kann als sichtbarer Beleg für die enge Verquickung von Seefahrt und Metallurgie gelten (Maran 1998, Bd. 1, S. 269; Broodbank 2008, S. 64).

Um staatliche Strukturen hervorzubringen, waren auf den Kykladen keine hinreichenden Grundlagen vorhanden.

Renfrew sieht allenfalls Anzeichen für eine Rang-Gesellschaft (2010, S. 90), andere sprechen von „small-scale competing chiefdoms“ (Manning 1994, S. 229) oder ziehen Parallelen zu den Big Men und Great Men Melanesiens (Cherry 1984, S. 29f.; Broodbank 2008, S. 65f.). Immerhin entstand in Dhaskalio Kavos auf Keros ein rituelles Zentrum, das als Pilgerzentrum gedient haben könnte – „the earliest regional maritime symbolic centre yet known anywhere“;[4] und auch auf politischer und ökonomischer Ebene kam es zu Zentralisierungsprozessen (Barber 2010, S. 127). Als gegen Ende des 3. Jahrtausends mit dem Übergang zur Segelschiff fahrt die Kosten und Risiken des maritimen Handels stark anstiegen, darüber hinaus auch die Schiffe nicht mehr wie bisher einfach auf den Strand gezogen werden konnten, sodass geeignete Häfen nötig wurden (Broodbank 2000, S. 346ff.), kam es zu einer drastischen Veränderung des Siedlungsmusters. Die meisten kleineren Siedlungen wurden aufgegeben und die Bevölkerung konzentrierte sich in größeren Orten, allen voran Phylakopi auf Melos, das es bis zur Mitte des 2. Jahrtausends auf 2000 bis 3000 Einwohner brachte.[5] Förderlich hierfür mag die Nähe zu Südost-Attika gewesen sein, das sich seit 2150 zu einem Hauptlieferanten für Silber und Blei entwickelte.[6] Mindestens ebenso wichtig jedoch, wenn nicht wichtiger, war die Funktion als Vermittler zwischen dem adriatisch-ionischen Interaktionsraum und dem ostägäisch-westkleinasiatischen Handelsgebiet, die sich Phylakopi allerdings von Anfang an mit einem neuen Akteur teilen musste: Kreta (Maran 1998, Bd. 2, S. 444).

Kreta war bis zum Ende von Frühminoisch II Teil des von den Kykladen dominierten südägäischen Interaktionsraums.[7] Besiedelt von einer Reihe kulturell und womöglich auch ethnisch unterschiedlicher Gemeinschaften,[8] war es doch von der Außenwelt

keineswegs so abgeschnitten, wie seine exzentrische geografische Lage nahelegt. In Zentralkreta war Poros schon in FM I ein bedeutender „gateway port“, der enge Beziehungen zu den Kykladen, speziell zu Naxos, unterhielt. Fast ein Drittel der in Poros gefundenen Töpferware ist im typischen Stil der Kykladen gehalten, die man als Herkunftsort vermuten darf; dasselbe gilt für die Metalle und wohl auch die Techniken der Metallverarbeitung (Wilson 2008, S. 82f.). Weiter östlich weisen die Gräber von Ayia Photia einen so starken kykladischen Einfluss auf, dass die Existenz einer Niederlassung im Bereich der Wahrscheinlichkeit liegt (ebd., S. 86f.; Cherry 2009, S. 115f.). Da andererseits nur auf wenigen Inseln der Kykladen Gegenstände minoischer Provenienz gefunden wurden, ist anzunehmen, dass der Austausch nicht von Kretern besorgt wurde. Auf jeden Fall scheinen die archäologisch nachweisbaren Güter unidirektional von den Kykladen nach Kreta geflossen zu sein (Wilson 2008, S. 90). Auch wenn sich die Interaktion auf einige Knotenpunkte konzentrierte, war sie kontinuierlich und von FM I zu FM II zunehmend, mit der Folge, dass die ursprünglich „größtenteils egalitäre Lebensweise mit nur geringen Anzeichen sozialer Differenzierung“ allmählich einer stärkeren Gliederung nach Rang- und Statuskriterien wich, wenn auch in voller Ausprägung erst ab FM III.[9]

Dass sich auf Kreta Entwicklungen vollzogen, die weit über das auf den Kykladen erreichte Niveau hinauswiesen, ist auf den Umstand zurückzuführen, dass sich hier „alternative Entwicklungspfade zur Komplexität“ eröffneten – Entwicklungspfade, die ihren Ausgang nicht mehr von den kleinen, auf Prestigegütertausch ausgerichteten Küstengemeinschaften nahmen, sondern von den etwas weiter im Inland gelegenen, stärker auf Landwirtschaft basierenden Orten wie Knossos, Malia und Phaistos.[10] Die Weichen dafür wurden gegen Ende des 3. Jahrtausends

gestellt, als aus bislang nicht geklärten Ursachen das griechische Festland und die Kykladen von einer Welle von Zerstörungen erfasst wurden, in deren Folge sich das südägäische Prestigegüter-System weitgehend auflöste (Broodbank 2000, S. 317; Persson 2005, S. 26ff.). Auf Kreta betraf dies weniger den Westen der Insel, der seine Kontakte nach Kythera und darüber hinaus offenbar bewahren und ausbauen konnte,[11] als vielmehr den Osten und vor allem die Mitte, deren Verbindungen zu den Kykladen sowie zum griechischen Festland in FM III offenbar völlig abrissen (Wilson 2008, S. 99). Und obwohl Kreta nicht den gleichen Grad an Zerstörung aufwies wie das Festland, kam es doch auch hier zu Diskontinuitäten in der Besiedlung. Insbesondere im Ostteil der Insel scheinen weite Teile des flachen Landes aufgegeben worden zu sein (Cherry 2009, S. 121; Manning 2008, S. 109). Isoliert und abgeschnitten von der Versorgung mit Prestigegütern, sahen sich die Eliten darauf verwiesen, ihre Statusrivalitäten mit solchen Mitteln auszutragen, die lokal verfügbar waren. Neben einer Reaktivierung älterer Formen des „fighting with food“, wie sie für Potlatch-Gesellschaften charakteristisch sind,[12] ist nach Persson dazu das „fighting with monuments“ zu zählen, das Bestreben, sich wechselseitig durch Kolossalbauten zu übertrumpfen, für die es lediglich einer Mobilisierung des vorhandenen Arbeitskräftepotenzials bedurfte (Persson 2005, S. 34). Es spricht manches dafür, in diesem Prestigewettstreit die Ursache für jene Reihe grundlegender Veränderungen zu sehen, die sich im Übergang von FM III zu MM IA vollzogen: die Entstehung größerer Dörfer; die Errichtung von Eliteresidenzen und -grabmälern; die Anlage von Gipfelheiligtümern; den Bau der „Ersten Paläste“ in Knossos, Phaistos und Malia, die streng genommen keine bloßen Paläste waren, sondern gleichzeitig Tempel (und möglicherweise aus dieser Funktion hervorwuchsen); und das exponentielle Wachstum

der mit diesen Gebäuden verbundenen Ansiedlungen.[13] So vergrößerte sich Knossos von 5 ha Fläche in FM II innerhalb weniger Jahrzehnte sprunghaft auf 33 ha und nahm in der Folgezeit noch weiter zu bis zu einer Größe von 56 ha; Phaistos und Malia erreichten ein Maximum von 60 ha.[14]

Es waren diese neuen, über eine eigene landwirtschaftliche Basis verfügenden Zentren, die ab MM IA die Verbindung mit der Welt außerhalb Kretas wiederaufnahmen, und zwar nicht nur mit dem ägäischen Raum, sondern auch mit dem östlichen Mittelmeer. Gestützt auf neuartige Segelschiffe, die einen erheblich größeren Radius hatten als die bis dahin üblichen Langboote ohne Mast, exportierten die kretischen Zentren Keramiken, Metall- und Steinarbeiten und sehr wahrscheinlich auch Silber, das sie in Attika erstanden (Cherry 1984, S. 36f.). Sie erhandelten dafür Skarabäen und Statuetten, Amethyst und Karneol, aber auch Rohmetall wie Gold aus Ägypten, Kupfer aus Zypern und Zinn, das vermutlich über Assyrien in die nordsyrischen Häfen gelangte und in Kreta seit MM I die Herstellung von Zinnbronze ermöglichte.[15] Zahlreiche Funde von kretischer Keramik in der gesamten Levante wie auch die Erwähnung Kretas in den Archiven von Mari belegen die Ausdehnung dieses Handelsnetzes.[16]

Diese Sachlage dient in der neueren Forschung als Ausgangspunkt für Deutungen, die für Kreta einen engen Zusammenhang von Staatsbildung und Fernhandel postulieren (Parkinson/Galaty 2007; Nakassis/Galaty/Parkinson 2010). Was den Letzteren angeht, so werden seine Dimensionen allerdings oft überzeichnet. Für MM IA lassen sich wohl einige ägyptische Importe auf Kreta nachweisen, jedoch keine minoischen Importe in Ägypten. Kreter werden in ägyptischen Texten erst in MM IB erwähnt, was darauf

hindeutet, dass die Kontakte sporadisch und indirekt waren (Manning/Hulin 2005, S. 278f.; Cherry 2009, S. 125). Ähnlich mager ist es um die Funde von Gegenständen zypriotischer oder levantinischer Herkunft in minoischen Siedlungen bestellt (Betancourt 2008, S. 214). Die Einstufung der minoischen Staaten als „sekundäre Staaten“, die sich „im Wege der Interaktion mit weiter fortgeschrittenen Staatssystemen in Ägypten und im Nahen Osten“ entwickelt hätten, womöglich auch noch im Rahmen eines „Weltsystems“, in dem Kreta der Status zunächst einer Peripherie, dann einer Semiperipherie zugefallen sei, wird von dieser Faktenlage nicht gestützt – zumindest dann nicht, wenn damit gemeint sein sollte, dass sich die spezifisch staatlichen Eigenschaften erst auf diese Weise herausgebildet hätten.[17] Dass der Handel als solcher ein wichtiger Faktor in der Entwicklung der Paläste war, steht auf einem anderen Blatt.

Die Behauptung eines Kausalzusammenhangs zwischen Staatsbildung und Fernhandel geht zumeist mit einer weiteren einher: dass die Paläste eine monopolistische Kontrolle sowohl über die Außenbeziehungen als auch über die Produktionsmittel ausgeübt und ein redistributives System organisiert hätten, welches den einzigen Zweck gehabt habe, die Eliten mit den nötigen Äquivalenten für den Erwerb von Statusgütern auszustatten (Renfrew 1972, S. 51, 307). Auch diese Annahme hat der Überprüfung nicht standgehalten. Direkte Belege für eine Involvierung der ersten Paläste in den Außenhandel fehlen; wenn sie denn involviert waren, wie zumindest vermutet werden kann, so kaum als einzige Akteure. „Neuere Funde und neue Einsichten in die frühbronzezeitliche Metallurgie indizieren ein komplexes und hochentwickeltes System von Produktion, Austausch und Konsumtion, das ohne den Einfluß einer Palastautorität gedieh“ (Schoep 2006, S. 48). Aus den Grabbeigaben wie aus der Verbreitung hochwertiger Keramik ergibt sich ein dezentralisiertes

Muster, das auch den lokalen Eliten außerhalb der Paläste einen eigenen Zugang sowohl zu importierten als auch zu lokal hergestellten Gütern sicherte und erst gegen Ende von MM IA stärkere Tendenzen zur Zentralisierung erkennen lässt (Sbonias 1999, S. 47). Die ersten Paläste selbst scheinen vor allem Orte der Konsumtion gewesen zu sein, während sich die Primärproduktion wie auch das Handwerk weitgehend im Rahmen dörflicher bzw. kommunaler Organisationsformen vollzogen. „Man darf bezweifeln, daß die gesamte minoische Wirtschaft mittels Redistribution funktionierte oder daß die minoischen Paläste die gesamte landwirtschaftliche und kommerzielle Aktivität kontrollierten, da dies nicht einmal auf die Tempelwirtschaften des Nahen Ostens zutrifft“.[18]

Dieser Befund lässt freilich auch Zweifel aufkommen, ob schon die Verbände der mittelminoischen Zeit als Staaten gelten können, da diese Qualität meist an der zentralen ökonomischen Rolle der Paläste festgemacht wird. Die Urteile darüber schwanken selbst bei Autoren, die von dieser Rolle überzeugt sind. In seinem maßstabsetzenden und viele Jahre die Forschung bestimmenden Werk über den Aufstieg der Zivilisation äußerte Colin Renfrew noch die Ansicht, dass man angesichts der geringen territorialen Ausdehnung, des Fehlens einer klar definierten Klassenstruktur und monumentaler Bauten nicht von Staaten sprechen könne, während andererseits die Institution des Palastes mit dem Typus des Häuptlingstums nicht zu vereinbaren sei. Den salomonischen Vorschlag, von „chiefdom-states“ auszugehen – „something more than chiefdoms, something less than states“ (Renfrew 1972, S. 367, 369) – nahm Renfrew freilich zehn Jahre später wieder zurück. Die Ägäis der Bronzezeit erschien ihm nun als Schauplatz vielfältiger Staatsbildungsprozesse, die von den „small-scale states“ der Kykladen bis zu den „early state modules“ der Kreter und Mykener reichten, welche Letzteren nach Bevölkerungsgröße und Umfang des

Territoriums den „asiatischen Staaten“ von Friedman und Rowlands glichen. „Der ägäische Stadtstaat war eine Organisation mit einem einzigen Zentrum, ein primärer Staat ohne effektive Siedlungshierarchie, und seine entscheidenden Institutionen, die wohlumrissen waren und von expliziten Gesetzen geregelt, können kaum das Resultat einer informationellen Überlastung der Kommunikationskanäle in den vorangegangenen Häuptlingstümern gewesen sein“ (Renfrew 1982, S. 282f.). Sturt W. Manning, der seit den 1990er-Jahren wichtige Arbeiten in diesem Feld vorgelegt hat, hielt es 1997 für wahrscheinlich, dass es gegen Ende von MM IA innerhalb weniger Generationen zur Bildung von Staaten auf Kreta gekommen sei, relativierte dies aber zwei Jahre später: Knossos, immerhin der wichtigste Kandidat für diese Einstufung, habe nicht vor SM IB das Niveau eines Mini- oder Proto-Staates erreicht.[19] In einem Text von 2008 taucht Renfrews ursprünglicher Vorschlag wieder auf, lautet hier doch für die Endphase von MM IA die Formel „complex chiefdoms or early states“ (Manning 2008, S. 110). Carl Knappett überschreibt seine anregende Regionalstudie im Untertitel mit „The Malia-Lasithi State“, versteht darunter aber eher Renfrews „chiefdom-state“, der in neuer Terminologie als „dezentralisierter Staat“ vorgestellt wird (Knappett 1999, S. 618).

Nun ist es mit der idealtypischen Methode durchaus vereinbar, dass eine empirische Erscheinung Merkmale unterschiedlicher Idealtypen aufweist. Davon kann jedoch in diesem Fall nicht die Rede sein. Womit man es hier zu tun hat, sind Gebilde, die schon die Merkmale des politischen Verbandes nur zum Teil erfüllen. Mit Blick auf Knossos, Phaistos und Malia kann man wohl aufgrund siedlungsgeografischer und stilistischer Kriterien mit einigem Recht von Gebieten sprechen, die eine gewisse territoriale Identität erkennen lassen,[20] doch fehlt es schon für das zweite Merkmal an Evidenz: die Bereitschaft, dieses

Gebiet mittels „physischer Gewalt, und zwar normalerweise auch Waffengewalt, der geordneten Beherrschung durch die Beteiligten vorzubehalten (und eventuell weitere Gebiete für diese zu erwerben)“.[21] Zwar wäre das Fehlen dieser Bereitschaft ein weltgeschichtlicher Sonderfall, doch fällt immerhin auf, dass Kreta in mittelminoischer Zeit in einigem von dem abweicht, was später die noch zu besprechenden mykenischen Verbände charakterisiert. Es gab „keine Stadtmauern oder befestigte Zitadellen, die auf Belagerung ausgerichtet sind, keine Verteidigungsanlagen oder Grenzbefestigungen, wenig militärisches Equipment oder Belege für stehende Heere, wenige Gräber, deren Inhalt auf traumatische Verletzungen schließen läßt, und so weiter“ (Cherry 1986, S. 27). Von einer „minoischen Talassokratie“ oder gar einem Imperium, wie es Evans zu sehen gemeint hat, kann für diese Zeit ebenfalls nicht gesprochen werden.[22] Und wo schon diese Voraussetzungen fehlen, ist auch alles Weitere, was in Richtung Monopolbildung weist, pure Spekulation. Dass die frühen Paläste Residenzen von Herrschern gewesen seien, ist nicht zu beweisen (Schoep 2006, S. 58). Schon für deren bloße Existenz gibt es keinerlei Spuren, weder in Form von Abbildungen noch von Königsgräbern.[23]

Die Einschätzung, man habe es mit dezentralisierten Staaten zu tun, lässt sich auch nicht unter Zuhilfenahme von Argumenten stützen, die sich auf die „ideologische“, besser: religiös-rituelle Kontrolle beziehen (Knappett 1999, S. 620, 631, 633f.). Kulte scheinen auf Kreta zunächst aus Bestattungsriten und Formen der Ahnenverehrung hervorgewachsen und örtlich begrenzt gewesen zu sein.[24] Die auf Evans zurückgehende Vorstellung, sie hätten der Verehrung einer „Großen Mutter“ gegolten, wird heute ebenso infrage gestellt wie die von Martin Nilsson präferierte Annahme eines entwickelten Polytheismus.[25] Insgesamt waren die Glaubensvorstellungen wohl weit

weniger auf Gottheiten bezogen, als gemeinhin angenommen wird, und sehr viel stärker von animistischen Vorstellungen geprägt.[26] Eine regionale, die Grenzen der Verwandtschaft und der Dorfgemeinschaft transzendierende Bedeutung erlangten erst die Gipfelheiligtümer, die überwiegend in FM III und MM IA entstanden (Lupack 2010, S. 252). Hier mögen sich rituelle Autoritäten gebildet haben, die erstmals in der Lage waren, ein größeres Arbeitskräftepotenzial zu mobilisieren, wie es für den Bau weiterer, weniger entrückter zeremonieller Zentren erforderlich war (Haggis 1999, S. 73, 77). Dazu gehörten auch die ersten Paläste, deren primäre Bedeutung offenbar weniger administrativer und ökonomischer, als vielmehr ritueller Art war (Schoep 2006, S. 58), jedoch in einer Weise, die noch nichts von sozialer Schließung erkennen lässt, zeichneten sie sich doch im Unterschied zu den späteren Anlagen durch architektonische Offenheit und leichte Zugänglichkeit aus (ebd., S. 41). Nichts deutet hier auf den zentral organisierten Kult einer „Großen Mutter" hin, nichts auf eine Monopolisierung der „imaginären Produktionsbedingungen" (Knappett 1999, S. 637). Die minoische Religion kannte weder Tempel noch Kultbilder oder -statuen, ein großer Teil der Zeremonien fand öffentlich, unter Mitwirkung der Gemeinden statt und beschränkte sich mitnichten auf die Paläste.[27] Für ein sakrales Königtum oder eine Theokratie, wie sie in der Nachfolge von Evans vor allem N. Platon angenommen hat, war unter diesen Umständen kein Platz.[28]

Zentripetale Tendenzen sind in stärkerem Maße erst ab 1750/1700 zu erkennen, als man begann, die älteren, möglicherweise durch Erdbeben beschädigten oder zerstörten Paläste durch neue zu ersetzen.[29] Diese sogenannten „zweiten Paläste" waren erheblich größer: Knossos maß etwa 13.000 m^2, Malia 9000 m^2 (Adams 2006, S. 8). Sie waren prächtiger und aufwendiger gestaltet und

darüber hinaus mit städtischen Siedlungen verbunden, die ein beachtliches Potenzial an Arbeitskräften bereitstellten. Für Knossos wird die Bevölkerung auf etwa 17.000 Einwohner geschätzt.[30] Neben ausgedehnten Speicherkapazitäten verfügten die Paläste über Werkstätten für Handwerker, und wenngleich dies nicht implizierte, dass sie ganze Produktionszweige monopolisierten, waren sie doch in der Lage, ein erhebliches Maß an ökonomischer Kontrolle auszuüben.[31] Die Standardisierung der Keramik erreichte ein Ausmaß, das es rechtfertigt, von einer „administrierten Produktionsweise" zu sprechen (Knappett 2002, S. 180). Ein bedeutender Teil dieser Produktion, die auch Textilien und landwirtschaftliche Erzeugnisse eingeschlossen haben wird, fand seinen Weg in die Levante und nach Ägypten, höchstwahrscheinlich durch die Vermittlung von halb-unabhängigen Kaufleuten, die teils im Auftrag der Paläste, teils auf eigene Rechnung agierten.[32] Die von ihnen eingehandelten Prestigegüter – Alabastergefäße, Fayencen, Edelmetalle – fungierten auf Kreta als Distinktionsmittel und trugen dazu bei, den Abstand der Eliten zur übrigen Bevölkerung zu vertiefen (ebd.).

Prozesse sozialer Schließung sind auch auf anderen Ebenen zu erkennen. Die Neuen Paläste schotteten sich architektonisch sehr viel stärker gegenüber der Außenwelt ab als ihre Vorgänger (Schoep 2006, S. 41). Sie schränkten darüber hinaus die kommunalen rituellen Aktivitäten ein, wie sich am kontinuierlichen Rückgang der Zahl der Gipfelheiligtümer ablesen lässt. Gab es in der Zeit der Ersten Paläste inselweit noch etwa 25, so sank diese Zahl auf acht oder neun, bis schließlich in SM I nur mehr zwei existierten, davon eines das mit Knossos verbundene Gipfelheiligtum auf dem Berg Iuktas.[33] Auch wenn parallel dazu die Zahl anderer Heiligtümer in Höhlen und Grotten zunahm, spricht doch einiges für die These, dass die Eliten

dazu übergingen, ehedem ‚populäre' Kultplätze zu appropriieren oder durch neue, eigene zu ersetzen, zu denen der Zugang stärker restringiert war.[34] Am meisten dürfte Knossos von dieser Entwicklung profitiert haben, das seit jeher als „a source of ancestral powers and cultural origins" galt und sich in dieser Zeit vollends als supraregionales „kosmologisches Zentrum" etablierte, dessen Charisma dasjenige aller übrigen Paläste überstrahlte.[35] Anstelle des ausgeprägten Regionalismus, der zur Zeit der Alten Paläste dominierte, trat mehr und mehr eine eindeutig von Knossos ausgehende kulturelle Homogenisierung, die sich am Stil der Keramik, den architektonischen Formen, den Wandmalereien, der Ikonografie der Siegel und nicht zuletzt auch am Übergang zur einheitlichen Verwendung der Linear A-Schrift ablesen lässt.[36]

Ob dieser kulturellen Hegemonie auch eine politisch-administrative entsprach, wird in der Forschung unterschiedlich beurteilt.[37] Fest steht immerhin, dass in Knossos unmittelbar nach der Zerstörung des alten Palastes mit dem Neubau begonnen wurde, wohingegen die Rekonstruktionsarbeiten in Phaistos eher zögerlich verliefen, was auf eine gewisse politische Instabilität deutet, die Knossos die Gelegenheit geboten haben mag, seine Autorität in dieser Region auszubauen. Erst in SM IA wurde ein neuer Palast gebaut, der jedoch nicht nur kleiner war als der alte, sondern auch starke Einflüsse von Knossos aufwies.[38] Auch der Palast von Malia war weit weniger eindrucksvoll als derjenige von Knossos und besaß außerdem keine Lagerkapazitäten. Der Wohlstand der Stadt war begrenzter und das besiedelte Areal offenbar im Rückgang begriffen. In wirtschaftlicher, ritueller und wohl auch politischer Hinsicht scheint Malia mehr und mehr seine Autonomie eingebüßt zu haben (Adams 2006, S. 23).

Diese Tatsachen bestätigen den Eindruck, dass Knossos in der Zeit der Neuen Paläste eine Vorrangstellung auf Kreta genoss. Inwieweit sich dieser Vorrang jedoch in eine Herrschaftsstellung übersetzte, die aus den vormaligen „peer polities" sekundäre oder tertiäre Zentren gemacht hätte, die für das Primärzentrum Steuern in Form von Naturalabgaben eingetrieben hätten,[39] muss offenbleiben. Beim gegenwärtigen Stand der Forschung spricht jedenfalls ebenso viel für diese Möglichkeit wie für die von Cherry formulierte gegenteilige Ansicht, wonach sämtliche für eine Vereinigung Kretas bzw. für eine zentrale politische oder militärische Kontrolle der kleineren Verbände durch Knossos vorgebrachten Argumente auch mit einer schwächeren Deutung vereinbar sind, die lediglich auf die kulturelle, künstlerische oder religiöse Präeminenz von Knossos abstellt – den „Versailles-Effekt" (M. Wiener) –, ohne den übrigen Verbänden bzw. Staaten damit Autonomie und Autokephalie abzusprechen (Cherry 1986, S. 26). Dieselbe schwächere Deutung kann auch für die „minoische Talassokratie" in Anspruch genommen werden, für die es in dieser Phase ebenso wenig zwingende Beweise gibt wie für die Zeit der alten Paläste.

In einigen neueren Darstellungen verbindet sich dieser Befund mit der Tendenz, den politischen Verbänden der Späten Bronzezeit den staatlichen Charakter abzusprechen. So sieht etwa Sinclair Hood Kreta noch zu Beginn der Epoche in nicht allzu weiter Entfernung von den „Gesellschaften ohne Regierung", die die zeitgenössische Ethnografie für Afrika nachgewiesen habe.[40] Jan Driessen stuft die Paläste zu bloßen „Gemeinschaft sgebäuden" (*court compounds*) ohne primäre politische Funktion herab und schlägt vor, „König Minos" endgültig zu begraben.[41] Ilse Schoep beschließt ihre Untersuchung über die vorgeblichen Palaststaaten mit dem Fazit, es gebe weder für Phaistos noch für Knossos,

noch für sonst irgendeinen Ort auf Kreta Beweise für „die Art zentralisierter politischer Struktur, die als charakteristisch für den archaischen Staat angesehen wird“ (Schoep 2002, S. 30). Weitaus plausibler als die Existenz einer auf Exklusion zielenden Machtstrategie, bei der das politische System um die monopolistische Kontrolle von Machtressourcen durch politische Akteure aufgebaut sei, sei die Annahme einer korporativen politischen Strategie, die eine Teilung der Macht zwischen unterschiedlichen Gruppen und Sektoren der Gesellschaft impliziert habe (ebd., S. 32).

Hier ist zunächst daran zu erinnern, dass die beiden zuletzt erwähnten Machtstrategien der „dual processual theory“ (DPT) entnommen sind, einem Konzept, das in Erweiterung der stärker auf systemische Prozesse und monokratische Formen der Herrschaft ausgerichteten Theorien darauf zielt, auch solche Ordnungen in den Blick zu nehmen, die einen stärkeren Akteursbezug haben und mehr in Richtung einer – wie man mit Max Weber sagen müsste: „kollegialen“ – Herrschaftsausübung gravitieren.[42] Sollte es gelingen (was bisher nicht geschehen ist), die für die Neuen Paläste maßgebliche Herrschaftsstruktur auf diesen Typus zu beziehen, so ist damit noch nichts darüber ausgesagt, ob es sich nur um politische Verbände handelt oder bereits um Staaten. Die DPT schließt beide Möglichkeiten ein.

Empirisch-historisch sind darüber hinaus zumindest für die Zeit der Entstehung der Paläste Zweifel hinsichtlich der These vom Primat korporativer Machtstrategien angebracht. Nach der DPT ist die alternative Form der „Netzwerk-Strategie“ typisch für Prestigegüter-Systeme, wie sie in nicht- bzw. vorstaatlicher Form für die Frühminoische Zeit bestimmend waren und noch die folgende Periode bestimmten, wenn auch in „implodierter“ Form, bei der das „fighting with monuments“ das „fighting with food“ ersetzte. Die Statuskonkurrenz mag dann in der

Zeit der Neuen Paläste durch kollegiale Herrschaftspraktiken temperiert worden sein, doch sollte man dies nicht mit einer grundsätzlichen Umstellung von Exklusion auf Inklusion verwechseln. Selbst wenn der Neue Palast von Knossos in MM IIIB noch in einem einzigen großen Bauprogramm errichtet wurde, das von einer Elitegruppe „mit Zustimmung und Beteiligung der größeren Gemeinschaft von Knossos" getragen wurde, erfolgte doch spätestens die nach einem Erdbeben nötig gewordene Wiedererrichtung unter Ausschluss ganzer Sektionen der Bevölkerung und ging mit schärferen Restriktionen des Zugangs einher.[43]

Parallel dazu mag sich eine weitere Versachlichung des Charisma in Gestalt seiner Übertragung auf die Paläste vollzogen haben, denen damit eine ähnliche Qualität zukam wie den „charismatisch hochqualifizierten Klöster(n)" Tibets, von denen Max Weber in seiner Studie über Hinduismus und Buddhismus spricht.[44] Dass die Herrschaftsträger als Personen so ganz im Hintergrund blieben und ikonografisch wie von der Begräbnisarchitektur her so wenige Spuren hinterließen, erklärt sich hinreichend aus dieser Konstellation und beweist nichts im Hinblick auf die politische Organisation. Die auch von den Skeptikern nicht bestrittene Existenz von Herrschaft, die ihren Bedarf leiturgisch, unter Heranziehung breiter Bevölkerungsgruppen deckte,[45] der ebenfalls gegebene Gebietsbezug dieser Herrschaft sowie das Fehlen jedes Hinweises auf das Vorhandensein von Institutionen, die den Palästen effektiv ihren Anspruch auf Herstellung und Wahrung der geltenden Ordnungen bestritten hätten – dies alles deutet auf die staatliche Qualität dieser Verbände. Nimmt man die ebenfalls unbestrittene zeremonielle und rituelle Bedeutung der größeren Zentren hinzu,[46] des Weiteren die durch das Prestige respektive Charisma dieser Zentren gestiftete

kulturelle Homogenität, dann wird man nicht umhin kommen, die minoischen Palaststaaten der Spätbronzezeit in den Kreis der charismatischen Staaten einzubeziehen.

Das weitere Schicksal dieser Palaststaaten ist unklar. Nach dem einen Szenario, das unter anderen von Popham, Hood und Kanta vertreten wird, wurde Kreta im 15. Jahrhundert das Ziel mykenischer Angriffe, denen um 1450 die meisten Palastzentren erlagen. In Knossos installierte sich eine mykenische Dynastie und kontrollierte die Insel, bis auch hier der Palast zwischen 1400 und 1375 aus ungeklärten Gründen der Zerstörung zum Opfer fiel.[47] Ein anderes Szenario dagegen unterstellt, dass es keinen einheitlichen Zerstörungshorizont um 1450 gab, sondern eine längere Phase der Wirren, die durch Konflikte zwischen Knossos und den übrigen Palästen ausgelöst wurden.[48] Knossos ging aus diesen Auseinandersetzungen als Sieger hervor, doch dauerte sein Triumph nicht lange, da die Mykener die internen Probleme der Minoer nutzten, um ihren Einflussbereich in der Ägäis auszudehnen. Von dort stießen sie um 1400 nach Kreta vor, eroberten Knossos und errichteten ein mykenisches Staatswesen, das bis Ende des 13. Jahrhunderts eine führende Rolle in der Ägäis spielte.[49] In diesem Staat war die Rolle des Palastes von Knossos so dominierend, dass man vorgeschlagen hat, die Periode anstatt als „postpalatial“ als „monopalatial“ zu bezeichnen (Bennet 1985, S. 233). Eine Entscheidung zwischen diesen Szenarien ist beim gegenwärtigen Stand der Forschung nicht möglich, da es zahlreiche ungelöste Datierungsprobleme gibt.[50] Sie ist aber auch für die hier verfolgte Fragestellung nicht nötig, da beide Szenarien auf eine Einbeziehung Kretas in jene Welt hinauslaufen, der wir uns nun zuzuwenden haben: die mykenische Welt.

Die mykenische Welt

Wie auf den Inseln vollzog sich die Entwicklung auch auf dem Festland nicht in Form einer graduellen Akkumulation von Reichtümern, Kenntnissen und organisatorischen Errungenschaften. Soweit die archäologische Forschung zu blicken erlaubt, zeigen sich vielmehr auch hier Zyklen der Attraktion und Repulsion, die in deutlichem Zusammenhang mit interlokalen und überregionalen Beziehungen stehen.[51] Waren im Spätneolithikum die Ebenen Thessaliens und Makedoniens das bevorzugte Siedlungsgebiet für zahlreiche kleine und verstreute Gemeinden,[52] so ist ab 3100 eine abrupte Schwerpunktverlagerung zu den Küsten und eine Konzentration auf Zentralgriechenland von Euböa bis zum Isthmus von Korinth zu beobachten.[53] Da die Böden in diesen Gebieten kaum fruchtbarer sind als in Thessalien und auch der Fischreichtum der Ägäis nicht eben übermäßig ist, geht man wohl nicht fehl in der Annahme, dass es vor allem die mit der Küstennähe gegebenen Möglichkeiten des maritimen Austauschs waren, die diese Entwicklung begünstigten.[54]

Es bedurfte indes noch einer erheblichen Anlaufzeit, bis sich in den neu erschlossenen Gebieten Zentren herausgebildet hatten, die etwa dem Niveau eines komplexen Häuptlingstums entsprachen. Auch wenn die Indizienlage gegenwärtig für eine exakte Einstufung nicht ausreicht, gibt es doch für die Zeit seit Mitte des 3. Jahrtausends unverkennbare Hinweise auf hierarchische Siedlungsmuster und lokale Mobilisierungssysteme, in denen das Mehrprodukt allerdings noch in Form von Gemeinschaftsfesten redistribuiert wurde.[55] Da das Festland wie die Inseln in den mediterranen Metallhandel eingebunden war, kann man davon ausgehen, dass die lokalen Eliten hier die wichtigsten Mittel der

Statuserhöhung erwarben, worauf die üblichen Indizien wie differenzielle Grabbeigaben und hoch entwickelte Metallurgie, insbesondere auch von Zinnbronzeartikeln, hindeuten (Maran 1998, Bd. 1, S. 259ff.). In einigen, allerdings seltenen Fällen wie Lerna III oder dem auf Aegina gelegenen Kolonna V–VI kommen Eliteresidenzen wie das megaronartige ‚House of Tiles' oder das ‚Weiße Haus' hinzu sowie Befestigungen, die mit dem Kastri von Chalandriani vergleichbar sind.[56] Die mitunter geäußerte Ansicht, es habe sich bereits um eine urbane und kommerzielle Kultur gehandelt, ist jedoch ebenso unhaltbar wie die analogen Auffassungen über die Kykladenkultur (Cherry 1984, S. 30).

Dieser erste Zyklus kam um 2300/2200 aus bislang ungeklärten Gründen zu einem vorzeitigen Ende. Einige Orte weisen Spuren von Zerstörungen auf, viele andere, insbesondere im Landesinneren gelegene, wurden verlassen und die Metallproduktion ging stark zurück – Zeichen einer weit ausgreifenden Devolution, die den größten Teil der Mittelhelladischen Periode anhielt und mit einer deutlichen Einbuße an Komplexität und kulturellem Niveau einherging (Maran 1998, Bd. 1, S. 223f.; Voutsaki 2010, S. 102). Der Einschnitt war so tief, dass manche Forscher an eine Invasion von außerhalb glauben; doch ist der Zerstörungshorizont dafür zu uneinheitlich (Maran 1998, Bd. 1, S. 299ff.). Vielleicht hatte die rasche Zunahme der Bevölkerung zu Landknappheit, Bodenerosion, sinkenden Erträgen und sozialen Spannungen geführt, vielleicht auch war eine von der neueren Paläoklimatologie ermittelte, sich über drei Jahrhunderte erstreckende Trockenheit die Ursache (Wright 2008, S. 232) – man weiß es nicht. Mit einiger Sicherheit lässt sich nur sagen, dass in FH III die vorhandenen Metallvorräte beinahe ausschließlich zur Herstellung von Waffen verwendet und die Siedlungen vielfach unter verteidigungstechnischen Gesichtspunkten angelegt wurden.[57]

Wie immer man die Zäsur von FH II/III erklärt, ihre Bedeutung für die Entwicklung der Festlandsgesellschaften steht außer Frage. Während für Kreta diese Zeit wohl mit Isolation, jedoch nicht mit einem Zusammenbruch seiner sozialen Ordnungen verbunden war, erlebte das Festland eine anhaltende Regression: Die vertikalen Bindungen waren geschwächt, die Religion nachgerade archäologisch unsichtbar geworden (Voutsaki 2010, S. 104) und die Ressourcen so knapp, dass kriegerische Konflikte zwischen den einzelnen Verbänden weitaus häufiger waren als etwa auf Kreta. Die aristokratischen Schichten, die die Verbände der präpalatialen Zeit prägten, waren jedenfalls von Anfang an sehr viel eindeutiger ‚militaristisch' orientiert als ihre minoischen Standesgenossen, über deren ungewöhnliche Friedfertigkeit die Forschung seit Sir Arthur Evans rätselt. Der Unterschied dürfte dadurch begründet sein, dass sich den frühen Palästen auf Kreta äußere Entfaltungsmöglichkeiten boten, während im frühhelladischen Griechenland derartige Chancen fehlten, sodass die restriktive Wirkung der begrenzten territorialen Ressourcen voll durchschlagen konnte.

So kam es, dass während des größten Teils der Mittleren Bronzezeit das Festland in sozialer, ökonomischer und politischer Hinsicht hinter Kreta zurückblieb, eine in kleinere Bauerngemeinden zersplitterte Welt, in der Verwandtschaft wichtiger war als Status und in der auch der Herrschaft deutliche Schranken gezogen waren.[58] Erst etwa ab 1650 veränderte sich diese Situation, und zwar so abrupt, dass es schwerfällt, hierin das Ergebnis einer kontinuierlichen Akkumulation auf rein lokaler Basis zu sehen. Der plötzliche Wohlstand ist in mehreren Regionen bezeugt (Schachtgräber in Lerna, Hügelgräber in Marathon, steinerne Tholos-Gräber in Messenien), er tritt aber nirgends so krass hervor wie in Mykene, dessen Schachtgräber reiche Funde von Keramik, Waffen und Metallgefäßen erbracht haben. Allein die sogenannten

königlichen Gräber III, IV und V enthielten mehr als 13 kg Gold, einige Silbergefäße und weitere 70 Gefäße aus Kupfer und Bronze, ferner rund 1500 Bernsteinperlen und gut 50 Schwerter.[59]

Woher stammte dieser Reichtum? Die Annahme Karos, er sei auf Raub- und Plünderungszüge der lokalen Kriegeraristokratie vor allem gegen Kreta zurückzuführen, ist mit dem Faktum nicht zu vereinbaren, dass gerade in dieser Periode ein intensiverer Austausch zwischen beiden Gebieten zu beobachten ist.[60] Auch das Fehlen von Befestigungen auf Kreta spricht gegen die Raub- und Piraterie-These. Schließlich dürfte eine derart verbreitete Hebung des Wohlstands, wie sie für die Eliten des Festlands in dieser Phase typisch ist, kaum das Ergebnis sporadischer Akte sein. Wahrscheinlicher sind deshalb andere Erklärungen. Eine objektive Möglichkeit ist, dass die Kriegereliten des Festlands ihre Dienste den Palaststaaten auf Kreta oder anderen Herrschern, etwa in Anatolien, offerierten und daraus erhebliche Gewinne zogen (Wright 2008, S. 243). Denkbar ist aber auch, dass sich die Handelsbeziehungen im östlichen Mittelmeer umstrukturierten, wodurch das Festland aus seiner bis dahin eher marginalen Position in eine strategisch günstigere Lage gelangte (Hooker 1977, S. 54ff.; Dickinson 1977, S. 55f.). Neuere Untersuchungen belegen für die Epoche der Schachtgräber eine Intensivierung der Kontakte zum Donau-Karpatenraum sowie zu den osteuropäischen Steppengebieten, in denen sich politische Verbände mit einer vergleichbaren Gräberkultur fanden. Womöglich kamen von dort neben Prestigegütern auch neue Techniken der Kriegführung mittels Pferden und Streitwagen, die von den mykenischen Kriegeraristokratien kopiert wurden.[61] Die Anwesenheit solcher Materialien wie Zinnbronze oder Bernstein, die nur über lange Handelsketten nach Mykene gelangt sein können, ist ein

weiteres Indiz für die Existenz ausgedehnter Interaktionsnetze. Der in den Schachtgräbern gefundene Bernstein stammt aus dem Ostseeraum und gelangte vermutlich über die Alpen und die Adria, vielleicht auch über die Rhône und Süditalien, in die Ägäis (Harding 1984, S. 79f.). Als mögliche Quelle für Zinn kommen Sardinien und Jugoslawien, vor allem aber Cornwall infrage, wo eine Förderung seit Beginn des 2. Jahrtausends belegt ist.[62] Die Handelsrouten verliefen ebenfalls teils über Frankreich, teils über Deutschland und die nördliche Adria: Auf Istrien hat man ein mykenisches Tholos-Grab gefunden, das aus der Zeit zwischen dem 18. und 16. Jahrhundert stammt.[63] Muhlys Hypothese, dass etwa seit Ende der Mittelhelladischen Periode Zinn nicht mehr von Asien nach Europa floss, sondern innerhalb Europas gehandelt wurde, erklärt jedenfalls, weshalb die Festlandsverbände etwa zur selben Zeit auch für die kretischen Palaststaaten als Zulieferer attraktiv wurden und im Gegenzug an minoische Luxusgüter gelangten (Ruppenstein 2012, S. 40f.).

Der neue Reichtum kam wie üblich vor allem den lokalen Eliten zugute, die ihn, ihrer kriegerischen Orientierung entsprechend, in bessere Waffen und Rüstungen umsetzten. Anstelle der kleinen und leichten Dolche und Messer der mittelhelladischen Zeit traten in späthelladischer Zeit lange Schwerter, Helme, Brustpanzer und Schilde, vereinzelt auch Streitwagen, die allerdings wegen der schwierigen topografischen Verhältnisse nicht so massenhaft zum Einsatz kamen wie im Orient.[64] Diese „Revolution in den Methoden der Kriegführung“ (Dickinson 1977, S. 67) führte zu einer Vertiefung der Kluft zwischen der militärischen Elite und dem Rest der Bevölkerung, da sich nur noch die Reichsten solche Waffen leisten konnten. Sie war zugleich verbunden mit dem Aufstieg hoch spezialisierter Produktionszentren für Bronzewaffen, der wiederum eine Vertiefung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und einen

Ausbau des Abgabensystems voraussetzte. Die dörfliche Bevölkerung, die auch weiterhin in kleineren, verstreuten Siedlungen gewohnt zu haben scheint (Mee/Cavanagh 1984, S. 62), wird die nötigen Nahrungsmittel für die vermutlich in Lineages organisierte Kriegerelite und die Handwerker erwirtschaftet und darüber hinaus die Arbeitsleistungen erbracht haben, die zum Bau der monumentalen Gräber und Befestigungsanlagen erforderlich waren.[65]

Die dazu passende Verbandsstruktur wird in der Literatur mal als Häuptlingstum, mal als monarchischer „incipient state“ klassifiziert.[66] Gegen das Erstere spricht die geringe Zentrierung der Siedlungsverteilung sowie das Fehlen einer religiös begründeten amtscharismatischen Herrschaftslegitimation, wie sie für Häuptlingstümer zu erwarten ist; gegen das Letztere die Verteilung der Grabbeigaben, die eher auf die Existenz von „kompetitiven Kriegergesellschaften“ schließen lässt (Ruppenstein 2012, S. 50f., 53). Diese mögen als „Gelegenheitsvergesellschaftungen“ unter frei erkorenen, charismatisch qualifizierten Führern entstanden sein und sich im Lauf der Zeit zur „Dauervergesellschaftung der Kriegerschaft mit systematischer Besteuerung der Frauen, Waffenlosen, Unterworfenen“ verfestigt haben, wie dies Max Weber für die mediterrane Antike und die germanischen Verbände der Völkerwanderungszeit angenommen hat.[67] Eine Besetzung der Verbandsspitze durch eine königliche Dynastie ist dabei wenig wahrscheinlich. Eher als an monokratische Strukturen ist an Oligarchien erbcharismatisch legitimierter Adelsfamilien zu denken, wie sie in Mesoamerika am Beispiel von Monte Albán begegnet sind. Möglicherweise gab es auch Formen der Doppelherrschaft, die in vielen Verbänden der Bronzezeit üblich waren.[68]

Von diesen locker strukturierten Kriegerverbänden führte keine geradlinige Entwicklung zu den Palaststaaten des 14. und 13. Jahrhunderts. Ein bedeutender Schritt war zweifellos, dass irgendwann im 15. Jahrhundert Festlandgriechen die Kontrolle über den Palast von Knossos gewannen und eine hegemoniale Ordnung errichteten, die für einige Jahrzehnte den gesamten südägäischen Raum umfasste. So unklar die Gründe und Modalitäten dieses Vorgangs sind, so klar sind seine Folgen: Festlandbewohner konnten sich nun erstmals mit den Funktionsmechanismen eines Palaststaates vertraut machen und dieses Wissen weitergeben, woraus sich die schnelle Verbreitung dieser Organisationsform in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts erklären würde. Voraussetzung dafür war freilich ein entsprechender Bedarf, für den wiederum eine allgemeine Krise der Festlandverbände in dieser Zeit verantwortlich gewesen sein könnte. Wie es scheint, verfügten die Eliten in dieser Zeit nicht mehr im gleichen Umfang über Zugang zu den Austauschnetzen, über die sie ihr wichtigstes Äquivalent im Handel mit Kreta bezogen hatten, das Zinn. Ein Indiz für die daraus erwachsenden Probleme ist das Verschwinden der Tholos-Gräber, die den Status der aristokratischen Eliten symbolisiert hatten, ein weiteres der Niedergang von Orten wie Attika oder Kolonna, die bis dahin prosperiert hatten. Weite Gebiete scheinen von kriegerischen Auseinandersetzungen betroffen gewesen zu sein, denen nicht nur etliche frühmykenische Zentren zum Opfer fielen, sondern auch der Palast von Knossos, der um 1375 von einer festländischen Koalition erobert und zerstört wurde (Ruppenstein 2012, S. 55ff.). Es spricht viel für die Annahme, dass man sich auf diese Weise mit Gewalt jene Preziosen verschaffen wollte, die man bis dahin auf mehr oder weniger friedlichen Wegen erworben hatte. Ebenso plausibel ist die damit verknüpfte These, derzufolge es die Organisation auf kriegerische Erfordernisse hin war, die die

lokalen Eliten enger zusammenrücken ließ und ihre Bereitschaft förderte, sich einer zentralen Institution wie dem Palast unterzuordnen (ebd., S. 59).

Zu ergänzen bleibt, dass mit dem Palast von Knossos ein Konkurrent ausgeschaltet wurde, der über gute Handelsverbindungen ins östliche Mittelmeer verfügte und dabei Produkte auf den Markt brachte, die der Ressourcenausstattung des Festlands analog waren: Wein, Öl, Harz, Textilien. Mit der Zerstörung dieses Zentrums durch ein Bündnissystem unter der Führung von Mykene war der Weg frei für die Festlandverbände, in das von Kreta geschaffene Netz einzurücken. Die Kykladen, der Dodekanes sowie die an die Ägäis grenzenden Küsten Anatoliens wurden Teile der mykenischen *Koine*,[69] während im östlichen Mittelmeer Zypern zum wichtigsten Partner der Mykener avancierte. Tausende von mykenischen Vasen, hauptsächlich an der Süd- und Ostküste, bezeugen die Intensität der Beziehungen, hinter denen zweifellos, wie schon in minoischer Zeit, das Interesse der ägäischen Welt an Kupfer und an den in der Levante zirkulierenden vorderorientalischen Prestigegütern stand.[70] Weitere Anlaufstellen für mykenische Exporte waren die Häfen der syrisch-palästinischen Küste, allen voran Ugarit, ferner Ägypten, das an einigen Orten beträchtliche Funde an mykenischer Keramik aufweist.[71] Die direkten Kontakte beschränkten sich im letzteren Fall möglicherweise auf die Amarna-Zeit, doch kam Ägypten darüber hinaus auch eine indirekte Bedeutung für den mykenischen Handel zu, indem es für stabile außenpolitische Rahmenbedingungen innerhalb des Großraums sorgte. Karageorghis spricht sogar von einer ‚pax aegyptiaca', die bis zur Wende vom 12. zum 11. Jahrhundert angehalten habe.[72]

Nachdem bisher nur allgemein von den Mykenern oder dem Festland die Rede war, ist dies nun zu differenzieren.

Die von Dickinson und Hope Simpson erstellten archäologischen Überblicke nennen insgesamt 767 Fundstätten, die eine deutliche Konzentration auf bestimmte Regionen aufweisen. Fast drei Fünftel entfallen auf die Peloponnes, und hier wiederum hauptsächlich auf drei Gebiete: das fruchtbare Messenien, die Argolis sowie Lakonien, wohingegen für Elis, Achaea und Arkadien nur wenige Funde verzeichnet sind. Die restlichen zwei Fünftel verteilen sich auf Attika, Böotien, Phokis und einige Inseln sowie das südliche Thessalien (Dickinson 1982, S. 126). Der überwiegende Teil der Siedlungen ist klein. Die durchschnittliche Ausdehnung liegt zwischen einem halben und zwei Hektar und damit nicht wesentlich über derjenigen des Neolithikums, die nach Renfrew 0,4–1 ha betrug (Hope Simpson 1981, S. 3; Renfrew 1972, S. 238). Nur wenige Orte können als Zentren bezeichnet werden, wobei eine Konzentration auf das Dreieck Argolis-Böotien-Attika auffällt. Hier befinden sich die meisten Großanlagen wie Mykene (30 ha), Tiryns (24,5 ha), Theben (48 ha) und das exzeptionelle Gla (235 ha). Außerhalb dieses Dreiecks ist im Kernbereich der mykenischen Zivilisation nur das messenische Pylos zu nennen, das aber vom Umfang her (6,5 ha) deutlich hinter den anderen Zentren zurückbleibt und von Dickinson als eher ländlich eingestuft wird.[73] Neuere Unter suchungen nennen z.T. etwas höhere Zahlen. Danach erstreckte sich Mykene über 32 ha, Pylos (Palast und Stadt) über 14–15 ha. Mykene zählte 6400 Einwohner, Pylos 3000 (Shelmerdine/Bennet 2008, S. 298f.). Zu diesen Zentren wird man noch Knossos nach der Eroberung sowie Iolkos im südlichen Thessalien hinzuzählen müssen, welch Letzteres freilich kaum mehr als eine periphere Position innegehabt haben dürfte.[74]

Welche Beziehungen bestanden zwischen diesen Zentren? Die Ansicht, es habe sich um ein Imperium unter der Herrschaft Mykenes gehandelt (Desborough 1964, S. 217ff.), wird man ausschließen können: In den Archiven

von Knossos und Pylos fehlt jeder Hinweis auf eine höhere Instanz. Wahrscheinlicher ist die Existenz eines Staatensystems, in dem verschiedene Staaten zu unterschiedlichen Zeitpunkten die Hegemonie ausgeübt haben mögen (Carlier 1984, S. 132ff.). Colin Renfrew hat in diesem System insgesamt zehn politische Einheiten („early state modules") unterschieden, die sich jeweils um einen Palast oder eine Burg gruppiert hätten,[75] doch ist eine solche Auf eilung aus mehreren Gründen problematisch. Noch die klarsten Konturen weist Pylos auf, das ein Territorium von etwa 2300 km^2 mit ca. 50.000 Einwohnern kontrollierte. Wahrscheinlich doppelt so groß war der Staat von Theben, doch musste er sich möglicherweise mit Orchomenos die Herrschaft über Euböa teilen (Shelmerdine/Bennet 2008, S. 299). In welcher Beziehung der Palast von Orchomenos zur Festung Gla stand, ist unklar; desgleichen, ob man für Lakonien ein „early state module" annehmen kann, gab es doch dort keinen monumentalen Palast (Wright 2008, S. 246). Unsicher ist ebenfalls die Aufteilung der Nordostpeloponnes in zwei Staaten, denn es ist keineswegs bekannt, wie sich die beiden großen Paläste von Tiryns und Mykene zueinander verhielten und welche Rolle die Festungen von Midea und Argos spielten. Hope Simpson zufolge stand Tiryns unter der Herrschaft Mykenes oder war doch mit ihm verbündet, diente wohl auch als Hafen für Mykene (1981, S. 11). Andererseits spricht die Existenz von schwer befestigten Anlagen in so geringer Entfernung nicht eben für eine eindeutige Suprematie Mykenes über die Argolis. Sowohl die Befestigungen als auch die für SH IIIB in ganz Griechenland nachgewiesenen Zerstörungen lassen vermuten, dass die mykenische Expansion im Gegensatz zu der vorangegangenen minoischen von Anfang an durch eine heftige Rivalität zwischen den einzelnen Zentren geprägt war.[76]

Es ist nicht eindeutig zu beweisen, jedoch naheliegend, dass diese Rivalität entscheidend für den Wandel von einer mehr oligarchischen zu einer monarchischen Ordnung verantwortlich war, wie er sich im Laufe des 14. Jahrhunderts vollzog. Die Kämpfe zwischen den Zentren müssen zu einer Dezimierung der Aristokratie geführt haben, da die Zahl der Elitegräber am Ende von SH IIIA deutlich zurückgeht (Kilian 1982, S. 75). Zugleich fällt in diese Phase die Errichtung der zyklopischen Mauern von Tiryns und Mykene (1375/1350), für die man ein hohes Maß an zentraler Koordination und Mobilisierung unterstellen muss.[77] In die gleiche Richtung wird der Einsatz von Söldnern gewirkt haben, der sowohl für Pylos als auch für Knossos belegt ist.[78] Operationen wie die Eroberung von Knossos endlich waren kaum ohne eine straffe militärische Führung denkbar, durch die sich die Gewichte zwischen Königtum und Aristokratie weiter zuungunsten der Letzteren verschoben haben werden.[79]

Aus dieser Gewichtsverlagerung entstanden Gebilde, die auf den ersten Blick zumindest in Teilen dem Idealtypus des konischen Klanstaates zu entsprechen scheinen.[80] An der Spitze stand der Herrscher (*wanax*), der von manchen Autoren als göttlicher König oder doch wenigstens als „Vermittler zur göttlichen Sphäre und Garant des allgemeinen Wohlstands seiner Gemeinschaft" dargestellt wird.[81] Ihm oblag vor allem die Leitung des Palastes, der die wirtschaftliche Organisation der mykenischen Gesellschaft stark bestimmte.[82] Der Palast empfing Abgaben in Form von Naturalien (Getreide, Wolle, Flachs, Öl etc.), aus denen er den Unterhalt der in ihm lebenden Personen (vermutlich zwischen 2000 und 4000) bestritt (Carlier 1984, S. 124). Auch die Rohmaterialien, welche er an Handwerker und Sklaven zur Verarbeitung ausgab, stammten aus dieser Quelle. Ein Teil der Produkte, die entweder direkt im Palast (Textilien) oder in verstreuten

Werkstätten (Bronzemetallurgie) hergestellt wurden, wurde lokal redistribuiert; ein anderer Teil ging in den Außenhandel und diente hier als Äquivalent für Metalle und Prestigegüter.[83] Von den Letzteren wiederum gingen bestimmte Quanta in bearbeiteter oder auch unbearbeiteter Form erneut in die Zirkulation ein, doch blieb der Löwenanteil in der zentralen Schatzkammer, um dann bei bestimmten Gelegenheiten in Gestalt von ‚Geschenken' unter der Elite redistribuiert zu werden.[84] Klaus Kilian hat für sein Schema des mykenischen Staates denn auch Friedmans Schaubild des „asiatischen Staates" verwendet, es allerdings unterlassen, auf die Quelle hinzuweisen.[85]

Die Tatsache indes, dass die Verbände des Festlands in prähistorischer Zeit gleich zweimal einen kompletten Zusammenbruch ihrer Ordnung erlebten – in FH II/III und in SH IIIB –, sollte davor warnen, die Entwicklung am Leitfaden der von der epigenetischen Zivilisationstheorie bereitgestellten „evolutionären" Sequenz zu rekonstruieren. Weit eher kommt dafür die „devolutionäre" Variante infrage, die sich immer dann einstellt, wenn in einer Rang-Gesellschaft mit Häuptlingstum die einmal in Gang gekommene Akkumulationsdynamik an Schranken der Produktionsausweitung stößt.[86] In diesem Fall führt, wie Friedman am Beispiel der Chin in Nordburma gezeigt hat, die wachsende Bevölkerungsdichte zu Landverknappung und Bodenverschlechterung infolge von Überausbeutung. Um ihren Platz in der Rangordnung zu behaupten, verlangen die führenden Lineages als Brautpreis für ihre Töchter zunehmend Rechte am Ertrag der Produktionseinheiten, wie sie bis dahin allein dem Häuptling zustanden. Land wird damit nicht zur Ware, doch gelingt es einigen Lineages, in größerem Umfang Grundeigentumstitel zu akkumulieren und die ärmeren Lineages zu Leistungen zu verpflichten. Eine neue, durch

wesentlich flachere Hierarchien gekennzeichnete Aristokratie entsteht, die ihren Status nicht mehr der genealogischen Nähe zu den Ahnengeistern verdankt, sondern dem Charisma, das individuell akquiriert wird: in kriegerischen Unternehmungen, durch den Erwerb von Prestigegütern und durch die Veranstaltung von Gemeinschaftsfesten, bei denen symbolisches Kapital und Gefolgschaft erworben werden kann. Das Bild, das James C. Wright von den Verbänden der mittelhelladischen Epoche gezeichnet hat, kommt dieser Lage nahe, auch wenn die zum Vergleich angeführten Big-Man-Verbände Melanesiens eine extremere Form von Fragmentierung verkörpern, als sie im griechischen Fall gegeben gewesen sein mag.[87]

In der neueren Forschung findet sich der Vorschlag, diese Konstellation für die gänzlich andere Entwicklungsbahn verantwortlich zu machen, die die mykenischen Verbände im Unterschied zu den minoischen eingeschlagen hätten. So haben Parkinson und Galaty im Anschluss an die „Dual-Processual Theory" die Letzteren als typische Repräsentanten einer „korporativen" Machtstrategie gedeutet, die mehr die Solidarität der Gruppe als Ganzer zum Ziel habe und demgemäß mehr auf kollektive Symbole und entsprechende Rituale setze, und die Ersteren als Exponenten einer „Netzwerk-Strategie", bei der individuelle Akteure Präeminenz gewönnen, indem sie Austauschbeziehungen außerhalb der Gruppe anknüpften, darüber Prestigegüter akquirierten und mittels deren monopolistischer Kontrolle Statusungleichheit begründeten und verfestigten.[88] Ob die Palaststaaten Kretas und des Festlands tatsächlich so eindeutig diesen verschiedenen idealtypischen Strategien zugeordnet werden können, erscheint mir zweifelhaft. Der Vorschlag indes, die mykenischen Verbände nicht als Folge einer Hierarchisierung und Vertikalisierung der Verwandtschaftsorganisation zu verstehen, die zur Bildung eines konischen Klanstaates führt, sondern als Resultat von

Allianzen und Koalitionen zwischen kleineren Lineages, ist geeignet, einige Besonderheiten der Verbands- und Staatsbildung auf dem Festland zu erklären. Dazu gehört die von Anfang an wesentlich stärker ausgeprägte Ausrichtung auf Gewaltsamkeit und Krieg, gehört insbesondere auch eine deutlichere Trennung zwischen politischer und religiöser Sphäre, wie sie für dualistische Staaten bzw. Prestigegüter-Systeme zu erwarten ist. Zwar war der *wanax* auch in religiöse Rituale involviert und das Zentrum des Palastes – das *megaron* – ein Schauplatz entsprechender Zeremonien, doch war der Erstere kein sakraler König und das Letztere kein Heiligtum.[89] Spezielle Heiligtümer, die der Verehrung bestimmter Gottheiten gewidmet waren, waren meist älteren Datums als die in ihrer Nähe errichteten Paläste, und wenngleich sie in der Regel unter dem Patronat des *wanax* standen, behielten sie doch eine eigene wirtschaftliche Basis und ein entsprechendes Personal.[90] Die verbreitete Auffassung, wonach der religiöse Sektor nichts weiter als der verlängerte Arm der Palastverwaltung gewesen sei,[91] muss deshalb nach Susan Lupack revidiert werden:

„Augenscheinlich sahen die Palastverwaltungen und ihre Herrscher es als Vorteil an, die Heiligtümer und deren Werkstätten in ihr in der Entwicklung begriffenes Wirtschaftssystem zu inkorporieren. Der *wanax* (Herr, Meister) profitierte gewiß von seiner Beziehung zur religiösen Sphäre auf eine Weise, die nicht bloß wirtschaftlicher Natur war: seine Stellung als Haupt der Gemeinschaft bedurfte wahrscheinlich der Sanktionierung durch die Gottheit, und das konnte nur durch Rituale erfolgen, die in der religiösen Sphäre stattfanden. Bestimmte Heiligtümer profitierten wahrscheinlich ihrerseits von der Patronage des Herrschers. Das Ergebnis war, daß beide Bereiche in einem System wirtschaftlicher Kooperation agierten, welches vermutlich zu ihrem

wechselseitigen Vorteil war, sowohl in ökonomischen als auch eher randständigen Belangen. Der Palast empfing von den Heiligtümern sowohl seinen Anteil an den Erträgen des religiösen Sektors und die göttliche Sanktion, die er zur Bestätigung seines Herrschaftsanspruchs brauchte, während die Heiligtümer in der Lage waren, nicht bloß sich selbst zu versorgen, sondern ihrerseits einigen ökonomischen Einfluß auszuüben.“[92]

Revidiert werden muss desgleichen die schon bei Max Weber anzutreffende und bis heute nachwirkende Deutung der mykenischen Palaststaaten als patrimoniale Fronkönigtümer, die nach orientalischem Vorbild gestaltet gewesen seien.[93] Sieht man davon ab, dass dabei schon das Vorbild falsch, nämlich als kohärenter Hyper-Oikos perzipiert wird, so ist mit Bezug auf die mykenischen Staaten darauf hinzuweisen, dass neben dem Palast und den Heiligtümern noch ein dritter Herrschaftsträger existierte, der in den Linear-B-Tafeln unter der Bezeichnung *damos* figuriert. Aus der Perspektive des Palastes mag es sich dabei um eine Verwaltungseinheit gehandelt haben, deren Mitglieder – die Inhaber des *damos*-Landes – zu obligatorischen Abgaben und Dienstleistungen verpflichtet waren, die in den Texten mit dem terminus *wo-ze-e* bezeichnet werden (Shelmerdine/Bennet 2008, S. 300). Die nähere Betrachtung zeigt indes, dass es sich weit eher um kommunale Körperschaften handelte, die über erhebliche Autonomien im lokalen Bereich verfügten, weshalb von einer ‚totalitären Ordnung‘ im Sinne L. R. Palmers keine Rede sein kann.[94] Geleitet wurden die *damoi* von lokalen Notabeln, die eigene Landtitel besaßen und aller Wahrscheinlichkeit nach schon vor dem Aufstieg der Paläste als Träger der örtlichen Autorität fungierten (Lupack 2011, S. 212ff.). Durch die Paläste wurden sie dann wohl in den Schatten gestellt und für die Repartierung der

öffentlichen Lasten in Pflicht genommen, doch behielten sie einen großen Teil ihrer Rechte. Aus ihren Reihen werden in der Regel die vom Palast ernannten Verwalter der Provinzen (*da-mo-ko-ro*) ausgewählt worden sein.[95] Die ihnen vom Palast als Gegenleistung zugewiesenen Landtitel machten dabei nur einen kleinen Teil ihres Besitzes aus (ebd., S. 214), weshalb man nicht behaupten kann, das Grundeigentum habe letztlich der Kontrolle des Königs unterstanden (Shelmerdine/Bennet 2008, S. 301).

Mit all dem soll nicht bestritten werden, dass der Palast im Rahmen der mykenischen Verbände ein überlegenes Maß an physischer und psychischer Erzwingungsmacht besaß, um die von ihm angestrebte Ordnung durchzusetzen. Eben dies rechtfertigt es, von Staaten zu sprechen und nicht bloß von politischen Verbänden. Eine spezifische Differenz dieser Staaten ergibt sich daraus jedoch noch nicht. Zu ihr gelangt man erst über die Platzierung dieser Staaten im Rahmen einer idealtypischen Sequenz, die ihren Ausgang nicht von der Hierarchisierung und Vertikalisierung der Verwandtschaftsverbände im Rahmen eines konischen Klanstaates nimmt, vielmehr über den alternativen Entwicklungspfad führt, der sich immer dann ergibt, wenn tribalen Prestigegüter-Systemen die Chance eines Ausbaus ihrer supralokalen Beziehungen zuwächst. Im Fall der mykenischen Palaststaaten nahm diese Entwicklung etwas andere, deutlich aggressivere Züge an als im Fall ihrer minoischen Vorgänger, was möglicherweise damit zusammenhängt, dass sie zeitlich gesehen später kamen und sich ihren Anteil an den supralokalen Beziehungen erst erkämpfen mussten. Im weltgeschichtlichen Vergleich ist der Abstand dieser beiden Varianten zueinander jedoch deutlich geringer als zu den meisten übrigen in diesem Buch behandelten Erscheinungsformen des charismatischen Staates.

Als Prestigegüter-Systeme unterlagen freilich auch die mykenischen Palaststaaten der zentrifugalen Dynamik, die

solchen Systemen eigen ist. Im 14. Jahrhundert entstanden überall auf dem griechischen Festland neue Subzentren, zwischen denen sich bald eine heftige Konkurrenz um die begehrten Statusgüter bzw. um Zugang zu den Quellen derselben entwickelte. Waren die frühen Paläste noch unbefestigt, so begannen die größeren unter ihnen jetzt mit dem Bau der zyklopischen Mauern, die zum Markenzeichen von Mykene oder Tiryns wurden. Da es sich hierbei um aufwendige Unternehmungen handelte, die einen langen Planungshorizont erforderten, ist es wenig wahrscheinlich, dass man es mit der Reaktion auf plötzlich auftretende Bedrohungen wie eine Invasion zu tun hat. Vielmehr dürfte die Einstellung auf Feindseligkeiten maßgeblich gewesen sein, deren Ursache in nächster Nähe vermutet und als permanent wirksam eingestuft wurde.[96] Tatsächlich weisen viele Orte kurz nach der Wende vom 13. zum 12. Jahrhundert Zerstörungen durch menschliche Einwirkung auf, die darauf schließen lassen, dass aus der „peer polity interaction“ ein Kampf um Hegemonie und Kontrolle geworden war. Im Gefolge der zunehmend heftigeren Auseinandersetzungen kam es zu umfassenden Bevölkerungsverschiebungen. Messenien etwa erlebte einen dramatischen Rückgang in der Zahl der Siedlungen, und auch Lakonien und Thessalien verzeichneten große Verluste, wohingegen Regionen wie das östliche Attika und Euböa einen Zuzug verbuchten (Deger-Jalkotzy 2008, S. 394). In der Argolis zog sich die Bevölkerung aus den kleineren Orten zurück und siedelte sich in unmittelbarer Nähe der Zitadellen an. Die Unterstadt von Tiryns erlebte einen Zuwachs und auch die Bautätigkeit setzte wieder ein. Allerdings wurden die zerstörten Gebäude nicht einfach wiederhergestellt, sondern durch neue ersetzt, deren Grundriss auf eine Verringerung der Distanz zwischen dem Herrscher und seiner Gefolgschaft, mithin auf eine zunehmende Schwächung der Herrschaftsgewalt, schließen lässt.[97]

Dass aus dieser Schwächung im Laufe der folgenden zwei oder drei Jahrzehnte ein vollständiger Zusammenbruch wurde, der zum Verschwinden sämtlicher Paläste führte, dürfte allerdings nicht nur in Faktoren begründet sein, die im Innern der mykenischen Welt wirksam waren. Zumindest im Fall der Kernstaaten drängt sich eine Verbindung zu den politischen Erschütterungen im Nahen Osten auf, die durch den Zusammenbruch des Hethiterreichs um 1200 und den nach dem Tod Ramses III. (ca. 1153) einsetzenden Niedergang des ägyptischen Neuen Reichs ausgelöst wurden. Auch hier gibt es Versuche, diese Vorgänge auf einmalige Ereignisse wie den Einbruch der sogenannten Seevölker zurückzuführen, doch ist in diesem Fall noch größere Skepsis geboten. In Hattusa, der Hauptstadt des Hethiterreichs, wurden bis heute keine Hinweise gefunden, die auf fremde Eroberung schließen lassen, obwohl an der Zerstörung der Stadt selbst kein Zweifel besteht.[98] Was die in Zypern und Palästina festgestellten Zerstörungen angeht, so waren sie aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mit denen in Griechenland und Kleinasien zeitgleich, sondern lagen etwa eine Generation später.[99] Die Frage erscheint deshalb nicht unberechtigt, ob es nicht vielleicht erst der Zusammenbruch der hethitischen Hegemonialmacht und ihre Auflösung in Einzelherrschaften war, der die Bewegungen der „Seevölker“ in der Levante ausgelöst hat.[100]

Diese Frage zu klären, ist Sache der Fachdisziplinen. Für die hier verfolgten Zwecke genügt es, dass hinreichende Evidenz für eine tief greifende Störung, ja für einen Zusammenbruch der überregionalen Austauschbeziehungen gegeben ist, die die Spätbronzezeit zu einer kulturellen Blütezeit gemacht hatten. Der Untergang der beiden großen Ordnungsmächte in Anatolien und Ägypten zog eine Zersplitterung der Levante

in zahllose Miniaturstaaten nach sich, die vorrangig mit sich selbst beschäftigt waren. Die Handelsrouten verfielen oder wurden unsicher, da der Transport wertvoller Güter zu riskant war. Die jahrhundertealten Verbindungen zwischen der Ägäis und der Levante rissen ab; insbesondere der Metallhandel mit Kupfer und Zinn kam seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts völlig zum Erliegen, wie die geringen Bronzefunde dieser Zeit in Griechenland zeigen.[101] Während aber in der Levante das erreichte Niveau an urbaner Zivilisation im Großen und Ganzen gewahrt blieb, sodass schon bald wieder eine neue Expansion, diesmal unter der Führung der phönizischen Städte, möglich wurde, erlebte der ägäische Raum eine katastrophale Devolution, die den gesamten zivilisatorischen Überbau erfasste. Die Palastwirtschaften verschwanden spurlos und mit ihnen die gesamte Verwaltungsorganisation, die Schrift und die materielle Kultur der Elite (Desborough 1964, S. 244). Die Massenproduktion von Keramik, Bronzegegenständen und Textilien wurde eingestellt, die Ausdifferenzierung selbstständiger Handwerkszweige gleichsam zurückgenommen. Nicht nur die Zahl der Siedlungen, sondern auch ihr Umfang verminderte sich in einem solchen Ausmaß, dass man geradezu von einer Entvölkerung sprechen muss.[102] Das soziale Leben zog sich wieder zurück auf die Selbstgenügsamkeit ländlicher Gemeinden, die so arm waren, dass selbst der Adel bäuerliche Arbeit leisten musste. Es dauerte beinahe 300 Jahre, bis ein neuer zivilisatorischer Zyklus in Gang kam.

[1] Literaturüberblicke bieten: John Bennet und Michael L. Galaty: Ancient Greece: Recent Developments in Aegean Archaeology and Regional Studies, in: JAR 5, 1997, S. 75–120; Tomas F. Tartaron: Aegean Prehistory as World Archaeology: Recent Trends in the Archaeology of Bronze Age Greece, in: JAR 16, 2008, S. 83–161.

[2] Vgl. John L. Bintliff: Natural Environment and Human Settlement in Prehistoric Greece, 2 Bde., Oxford 1977, Bd. 1, S. 88f.; Herbert Lehmann:

Die geographischen Grund lagen der kretisch-mykenischen Kultur, in: Geographische Zeitschrift 38, 1932, S. 334–346, 337.

3 Vgl. Zofia Anna A. Stos-Gale und Noël H. Gale: The Minoan Talassocracy and the Aegean Mental Trade in: Hägg/Marinatos 1984, S. 59–64; Muhly 1985a; ders. 1985b.

4 Colin Renfrew, Michael Boyd und Christopher Bronk Ramsey: The Oldest Maritime Sanctuary? Dating the Sanctuary at Keros and the Cycladic Early Bronze Age, in: Antiquity 86, 2012, S. 144–160.

5 Vgl. Malcolm Wagstaff und John F. Cherry: Settlement and Population Change, in: Renfrew/Wagstaff 1982, S. 136–155, 140.

6 Vgl. Jeremy B. Rutter: Some Observations on the Cyclades in the Later Third and Early Second Millennia, in: AJA 87, 1983, S. 69–83, 76.

7 Forschungsüberblick bei L. Vance Watrous: Review of Aegean Prehistory III: Crete from Earliest Prehistory through the Protopalatial Period, in: Cullen 2001, S. 157–223. – Die Epo cheneinteilung ist in der Literatur uneinheitlich. Aufgrund einer neuen Datierung des Vulkan ausbruchs von Thera auf 1650/1620 wird gegenwärtig diskutiert, ob die konventionelle Eintei lung nicht um 100 Jahre revidiert werden muss, sodass das Ende der mittleren Periode auf den Kykladen wie auf Kreta auf 1689/1680, möglicherweise sogar zwischen 1765 und 1716 angesetzt werden muss: vgl. Sturt Manning u.a.: New Evidence for an Early Date for the Aegean Late Bronze Age and Thera Eruption, in: Antiquity 76, 2002, S. 733–744, 742. In einer jüngeren Fas sung seiner absoluten Chronologie plädiert Manning für 1700/1675 (Manning 2010, S. 23). Da raus ergibt sich folgendes Schema: Frühminoische Periode (FM): 3100–2100 (FM I bis 2650; FM II bis 2200; FM III bis 2100/2050). Mittelminoische Periode: 2100/2050–1700/1675 (MM I: bis 1875/50; MM II bis 1750/1700; MM III bis 1700/1675). Spätminoische Periode: 1700/1675–1075/1050 (SM I bis 1470/60; SM II bis 1420/1410; SM III bis 1075/1050). (Auf die Wiedergabe der Feindifferenzierung in A/B/C wurde hier verzichtet).

8 Vgl. dazu Borja Legarra Herrero: The Minoan Fallacy: Cultural Diversity and Mortuary Behaviour on Crete at the Beginning of the Bronze Age, in: OJA 28, 2009, S. 29–57, 48.

9 Vgl. Manning 1994, S. 238; Sbonias 1999, S. 46ff.; Haggis 1999, S. 63ff.; Peter Tomkins und Ilse Schoep: Crete, in: Cline 2010, S. 66–82, 74.

10 Vgl. Todd Whitelaw: Alternative Pathways to Complexity in the Southern Aegean, in: Barrett/Halstead 2004, S. 232–256, 242ff.

11 Vgl. John N. Coldstream und George L. Huxley: The Minoans of Kythera, in: Hägg/Ma rinatos 1984, S. 107–112; Cyprian Broodbank und Evangelia Kiriatzi: The First „Minoans“ of Kythera Revisited: Technology, Demography, and Landscape in the Prepalatial Aegean, in: AJA 111, 2007, S. 241–274.

12 Vgl. Yannis Hamilakis: Food Technologies/Technologies of the Body: The Social Context of Wine and Oil Production and Consumption in Bronze Age Crete, in: WA 31, 1999, S. 38–54, 48f.; Carl Knappett: The Material Culture, in: Shelmerdine 2008, S. 121–139, 125. Nach Day/Wilson 2002, S. 152 lässt sich diese Praxis in Knossos bis in FM I zurückverfolgen.

[13] Sbonias 1999, S. 47; Haggis 1999, S. 73ff.; Day/Wilson 2002, S. 152; Evangelos Kyriakidis: Ritual in the Bronze Age Aegean: The Minoan Peak Sanctuaries, London 2006. Manning 2008, S. 111, datiert die Anfänge der Paläste auf FM III-MM IA, Schoep 2010, S. 113, sogar auf FM IIB.

[14] Vgl. Manning 2008, S. 110f. Speziell zur Entwicklung von Knossos vgl. Gerald Cadogan (Hrsg.): Knossos: Palace, City, State, London 2004. Für Phaistos vgl. L. Vance Watrous u.a.: The Plain of Phaistos. Cycles of Social Complexity in the Mesara Region of Crete, Los Angeles 2004. Für Malia vgl. Knappett 1999; Ilse Schoep: Social and Political Organisation on Crete in the Proto-Palatial Period: The Case of Middle Minoan II Malia, in: Journal of Mediterranean Archaeology 15, 2002, S. 101–132.

[15] Vgl. Muhly 1985a, S. 126. Speziell zur Rolle Zyperns Vassos Karageorghis (Hrsg.): Cyprus and the East Aegean: Intercultural Contacts from 3000 to 500 BC, Nicosia 2009.

[16] Vgl. Gerald Cadogan: Early Minoan and Middle Minoan Chronology, in: AJA 87, 1983, S. 507–518, 514ff.; Ingrid Strœm: Middle Minoan Crete: A Re-consideration of Some of Its External Relations, in: Best/de Vries 1980, S. 105–124, 110ff.; Malcolm H. Wiener: The Nature and Control of Minoan Foreign Trade, in: Noël H. Gale (Hrsg.): Bronze Age Trade in the Mediterranean, Jonsered 1991, S. 325–350; Betancourt 2008, S. 213ff.; Macdonald u.a. 2009.

[17] Parkinson/Galaty 2007, S. 118f. Auch Cherry, der in den 80er-Jahren noch vehement das Konzept einer sekundären Staatsbildung für Kreta zurückgewiesen hat, scheint sich inzwischen dieser Sichtweise anzunähern: vgl. Cherry 1984, S. 36; ders. 1986, S. 39ff., mit Cherry 2009, S. 109, 138. – Auf welch schwachen Fundamenten die Unterscheidung von Zentrum und Peripherie in diesem Fall ruht, zeigt Eric H. Cline: Bronze Age Interactions between the Aegean and the Eastern Mediterranean Revisited: Mainstream, Periphery, or Margin, in: Parkinson/Galaty 2009, S. 161–180; ferner im gleichen Band Robert Schon: Think Locally, Act Globally. Mycenaean Elites and the Late Bronze Age World-Systems (ebd., S. 213–236), der allerdings entgegen seiner besseren Einsicht ein spätbronzezeitliches Weltsystem erkennen will, wenn auch ein „anarchisches".

[18] Schoep 2010, S. 114. Zur Relativierung des Redistributionskonzepts vgl. auch Paul Halstead: Redistribution in Aegean Palatial Societies: Terminology, Scale, and Significance, in: AJA 115, 2011, S. 229–235.

[19] Vgl. Sturt W. Manning: Cultural Change in the Aegean c. 2200 BC, in: Hasan Nüzhet Dalfes u.a. (Hrsg.): Third Millennium BC Climate Change and Old World Collapse, Berlin 1997, S. 149–171, 164; ders.: Knossos and the Limits of Settlement Growth, in: Philip P. Betancourt u.a. (Hrsg.): Meletemata. Studies in Aegean Archaeology Presented to Malcolm H. Wiener as He Enters his 65th Year, Liège und Austin 1999, S. 469–480, 475ff.

[20] Vgl. Gerald Cadogan: An Old Palace Period Knossos State? In: Evely u.a. 1994, S. 57–68, 67; Peter M. Warren: Political Structure in Neopalatial Crete, in: Driessen 2002, S. 201–205, 205; Jan Driessen und Ilse Schoep: The Architect and the Scribe. Political Implications of Architectural and

Administrative Changes on MM II – LM IIIA Crete, in: Laffineur/Nie meier 1995, S. 649–664, 650; Knappett 1999, S. 622.

21 Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Gemeinschaften, hrsg. von Wolfgang J. Mommsen i. Z. m. Michael Meyer. MWG Bd. I/22–1, Tübingen 2001, S. 204.

22 Vgl. A. Bernard Knapp: Thalassocracies in Bronze Age Eastern Mediterranean Trade: Making and Breaking a Myth, in: WA 24, 1993, S. 332–347. Anders dagegen einige Beiträge in Hägg/Marinatos 1984 sowie Malcolm Wiener: The Isles of Crete? The Minoan Thalassocracy Revisited, in: David A. Hardy u.a. (Hrsg.): Thera and the Aegean World III, London 1990, Bd. 1, S. 145–150; Wolf-Dietrich Niemeier: „Minoanisation" versus „Minoan Thalassocracy" – An Introduction, in: Macdonald u.a. 2009, S. 11–30.

23 Vgl. Antonis Zois: Gibt es Vorläufer der minoischen Paläste auf Kreta? In: Dietrich Papenfuß und Volker M. Strock (Hrsg.): Palast und Hütte, Mainz 1982, S. 207–215; Ellen N. Davis: Art and Politics in the Aegean: The Missing Ruler, in: Rehak 1995, S. 11–20.

24 Vgl. Lupack 2010, S. 251; Manning 1994, S. 239; Peter Warren: Minoan Religion as Ritual Action, Göteborg 1988; Anna Lucia d'Agata (Hrsg.): Archaeologies of Cult. Essays on Ritual and Cult in Crete in Honor of Geraldine C. Gesell, Princeton 2009.

25 Vgl. Lucy Goodison und Christine Morris: Beyond the „Great Mother". The Sacred World of the Minoans, in dies. (Hrsg.): Ancient Goddesses. The Myths and the Evidence, London 1998, S. 113–132. Damit ist nicht ausgeschlossen (aber wiederum: nicht beweisbar), dass die Verwandtschaftsorganisation matrilineale Züge aufwies: vgl. Brian Hayden: Shamans, Sorcerers, and Saints. A Prehistory of Religion, Washington, D. C. 2003, S. 262f.

26 Vgl. Vesa-Pekka Herva: Flower Lovers, after all? Rethinking Religion and Human Environment Relations in Minoan Crete, in: WA 38, 2006, S. 586–598, 591, 593.

27 Vgl. Geraldine C. Gesell: Town, Palace and Housecult in Minoan Crete, Göteborg 1985, S. 1; dies.: The Minoan Palace and Public Cult, in: Hägg/Marinatos 1987, S. 123–128, 126; Nanno Marinatos: Minoan Religion: Image, Ritual, Symbolism, Columbia 1993.

28 Vgl. Nikolaos Platon: La civilisation égéenne, 2 Bde., Paris 1981, Bd. 1, S. 287; Nanno Marinatos: Divine Kingship in Minoan Crete, in: Rehak 1995, S. 37–49; Kristiansen/Larsson 2005, S. 82ff. Dagegen spricht Robert B. Koehl nur von „priest-chiefs", die nicht mehr gewesen seien als primi inter pares (The Nature of Minoan Kingship, in: Rehak 1995, S. 23–36, 35).

29 Forschungsüberblick bei Paul Rehak und John G. Younger: Review of Aegean Prehistory VII: Neopalatial, Final Palatial, and Postpalatial Crete, in: Cullen 2001, S. 383–473. Nach der traditionellen Chronologie wird die Zeit der Neuen Paläste auf etwa 1700–1450 datiert, nach der neuen „hohen" Chronologie auf 1750–1500.

30 Vgl. John G. Younger und Paul Rehak: The Material Culture of Neopalatial Crete, in: Shelmerdine 2008, S. 140–164, 141.

31 Die unter anderem von Moody (1987, S. 238ff.) vertretene These, nach der in der Zeit der Neuen Paläste die Textilproduktion so weit vorherrschend geworden sei, dass die Nahrungsmittelexporte zurücktraten und die Lagerkapazitäten stark reduziert wurden, lässt sich nicht aufrechterhalten. Vielmehr ist seit MM III eine kontinuierliche Zunahme der Lagerwirtschaft zu verzeichnen: vgl. Kostas S. Christakis: Pithoi and Food Storage in Neopalatial Crete: A Domestic Perspective, in: WA 31, 1999, S. 1–20.

32 Vgl. Peter M. Warren: A Merchant Class in Bronze Age Crete? In: Gale 1991, S. 298. Ferner Cline 1994, dessen Befunde allerdings stark zu relativieren sind. Vgl. dazu die Kritik von Manning/Hulin 2005, S. 283ff.

33 Vgl. Alan A. D. Peatfield: Minoan Peak Sanctuaries: History and Society, in: Opuscula Atheniensia 18, 1990, S. 117–131; Camilla Briault: Making Mountains out of Molehills in the Bronze Age Aegean: Visibility, Ritual Kits, and the Idea of a Peak Sanctuary, in: WA 39, 2007, S. 122–141.

34 Vgl. Moody 1987, S. 238; Alan A. D. Peatfield: Palace and Peak: The Political and Religious Relationship Between Palaces and Peak Sanctuaries, in: Hägg/Marinatos 1987, S. 89–93, 92. Zu den Grotten- und Höhlenheiligtümern vgl. Adams 2004, S. 29; Schoep 2006, S. 58.

35 Vgl. Day/Wilson 2002, S. 148; Jeffrey S. Soles: The Functions of a Cosmological Center: Knossos in Palatial Crete, in: Laffineur/Niemeier 1995, S. 404–415; Knappet t/Schoep 2000, S. 370; Adams 2004, S. 29.

36 Vgl. Knappett/Schoep 2000, S. 370; Ilse Schoep: The Origins of Writing and Administration on Crete, in: OJA 18, 1999, S. 265–276.

37 Von einer politischen Vereinheitlichung Kretas unter der Führung von Knossos geht beispielsweise Hood (1973; 1984) aus. Für eine Fortsetzung des Regionalismus auf politisch administrativer Ebene plädiert dagegen Ilse Schoep: Tablets and Territories: Reconstructing Late Minoan IB Political Geography through Undeciphered Documents, in: AJA 103, 1999, S. 201–222; ähnlich Adams 2006, S. 27f.

38 Vgl. Aleydis van de Moortel: Pottery as a Barometer of Economic Change: From the Protopalatial to the Neopalatial Society in Central Crete, in: Hamilakis 2002, S. 189–211, 190.

39 So John G. Younger und Paul Rehak: Minoan Culture: Religion, Burial Customs, and Administration, in: Shelmerdine 2008, S. 165–185, 178.

40 Vgl. Sinclair Hood: The Magico-religious Background of the Minoan Village, in: Robin Hägg (Hrsg.): The Function of the „Minoan Villa“, Jonsered 1997, S. 105–116, 115.

41 Vgl. Jan Driessen: „The King Must Die“ Some Observations on the Use of Minoan Court Compounds, in: Driessen u.a. 2002, S. 1–13, 13.

42 Vgl. Richard Blanton, Gary M. Feinman, Stephen A. Kowalewski und Peter N. Peregrine 1996: A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization, in: CA 37, 1996, S. 1–14, 5; Richard Blanton: Beyond Centralization: Steps Toward a Theory of Egalitarian Behavior in Archaic States, in: Gary M. Feinman und Joyce Marcus (Hrsg.): Archaic States, Santa Fe 1998, S. 135–172.

43 Vgl. Colin F. Macdonald: The Neopalatial Palaces of Knossos, in: Driessen u.a. 2002, S. 35–53, 52f.; Yannis Hamilakis: Too Many Chiefs? Factional

Competition in Neopalatial Crete, in: Driessen u.a. 2002, S. 179–199, 193.

44 Max Weber: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus. Schriften 1916–1920, hrsg. von Helwig Schmidt-Glintzer i. Z. m. Karl-Heinz Golzio. MWG Bd. I/20, Tübingen 1996, S. 454.

45 Die Befunde von Matthew Haysom lassen sich m. E. auch so, und nicht als Beleg für „factionalism“ und „heterarchy“ deuten. Vgl. ders.: The Double Axe: A Contextual Approach to the Understanding of a Cretan Symbol in the Neopalatial Period, in: OJA 29, 2010, S. 35–55, 50.

46 Vgl. Klaas Vansteenhuyse: Minoan Courts and Ritual Competition, in: Driessen u.a. 2002, S. 234–245.

47 Vgl. Mervyn R. Popham: The Destruction of the Palace at Knossos, Göteborg 1970, S. 85ff.; ders.: Late Minoan II to the End of the Bronze Age, in: Evely u.a. 1994, S. 89–102; Sinclair Hood: The Minoans. Crete in the Bronze Age, London 1971, S. 56ff.; Athanasia Kanta: The Late Minoan III Period in Crete, A Survey of Sites, Pottery and their Distribution, Göteborg 1980, S. 318ff.

48 Vgl. Erik Hallager: The Mycenaean Palace at Knossos, Stockholm 1977, S. 33; Niemeier 1984, S. 211ff.

49 Vgl. Niemeier 1984, S. 214; ders.: Mycenaean Knossos and the Age of Linear B, Göteborg 1982; The Character of the Knossian Palace Society in the Second Half of the Fifteenth Century B. C.: Mycenaean or Minoan, in: Olga Krzyszkowska und Lucia Nixon (Hrsg.): Minoan Society, Bristol 1983, S. 217–236; Stefan Hiller: Die Mykener auf Kreta. Ein Beitrag zum Knossos-Problem und zu der Zeit nach 1400 auf Kreta, in: Buchholz 1987, S. 388–406, 400ff.

50 Zum Stand der Diskusion vgl. Laura Preston: Late Minoan II to IIIB Crete, in: Shelmerdine 2008, S. 310–326, 310f.; Erik Hallager: Crete, in: Cline 2010, 149–159, 150f.

51 Forschungs- und Literaturüberblicke bei Jeremy B. Rutter: Review of Aegean Prehistory II: The Prepalatial Bronze Age of the Southern and Central Greek Mainland, in: Cullen 2001, S. 95–155; Bryan Avery Feuer: Mycenaean Civilization. A Research Guide, New York etc. 1996; Mycenaean Civilization. An Annotated Bibliography through 2002, Jefferson etc. 2004.

52 Vgl. Demetrios R. Theocharis: Neolithic Greece, Athen 1973; Paul Halstead: Neolithic Society in Greece, Sheffield 1999.

53 Die absolute Chronologie für das griechische Festland während der Bronzezeit ist nur für die Frühhelladische Zeit (FH) einigermaßen unumstritten: Ihr Beginn liegt bei ca. 3100 und ihr Ende bei 2100–2000 (vgl. Forsén 2010, S. 53; Manning 2010, S. 23). Kontrovers ist dagegen das Ende der Mittelhelladischen Zeit (MH). Nach der sog. ‚hohen Chronologie‘ liegt es bei 1700/1675, nach der niedrigen Chronologie bei 1600 (vgl. Manning 2010, S. 23; Voutsaki 2010, S. 100). Die Späthelladische Periode (SH) datiert Manning (2010, S. 23) von 1700/1675 bis 1075/50.

54 Vgl. McGeehan-Liritzis 1983, S. 158; Tjeerd H. van Andel und Curtis N. Runnels: An Essay on the ‚Emergence of Civilization‘ in the Aegean World, in: Antiquity 62, 1988, S. 234–247, 238f.

55 Daniel J. Pullen: Before the Palaces: Redistribution and Chiefdoms in Mainland Greece, in: AJA 115, 2011, S. 185–195, 192.

56 Vgl. ders.: The Early Bronze Age in Greece, in: Shelmerdine 2008, S. 19–46, 32ff.

57 Vgl. R. J. Howell: The Origins of Middle Helladic Culture, in: Ronald A. Crossland und Ann Birchall (Hrsg.): Bronze Age Migrations in the Aegean, London 1973, S. 73–99, 75; McGeehan-Liritzis 1983, S. 172.

58 Vgl. Voutsaki 2010, S. 107, in kritischer Wendung gegen die These, die lokalen Dorfgemeinschaften seien von „Big Men“ dominiert worden (so aber: Dickinson 1982, S. 134; Wright 2008, S. 239).

59 Vgl. Dickinson 1977, S. 53; Imma Kilian-Dirlmeier: Beobachtungen zu den Schachtgräbern von Mykenai und zu den Schmuckbeigaben mykenischer Männergräber. Untersuchungen zur Sozialstruktur in späthelladischer Zeit, in: Jahresberichte des RömischGermanischen Zentralmuseums Mainz 33, 1986, S. 159–198; Giampaolo Graziadio: The Process of Social Stratification at Mycenae in the Shaft Grave Period: A Comparative Examination of the Evidence, in: AJA 95, 1991, S. 403–440; Sofia Voutsaki: The Shaft Grave Offerings as Symbols of Power and Prestige, in: Imma Kilian-Dirlmeier und Markus Egg (Hrsg.): Eliten in der Bronzezeit: Ergebnisse zweier Colloquien in Mainz und Athen, Mainz 1993, S. 103–117.

60 Vgl. Georg Karo: Die Schachtgräber von Mykenai, München 1930. Dagegen: Hooker 1977, S. 48ff.

61 Vgl. Silvia Penner: Schliemanns Schachtgräber und der europäische Nordosten: Studien zur Herkunft der frühmykenischen Streitwagenausstattung, Bonn 1998; Wolfgang David: Zu den Beziehungen zwischen Donau-Karpatenraum, osteuropäischen Steppengebieten und ägäisch-anatolischem Raum zur Zeit der mykenischen Schachtgräber unter Berücksichtigung neuerer Funde aus Südbayern, in: Anodos. Studies of Ancient World 1, 2001, S. 51–80; Katie Boyle u.a. (Hrsg.): Ancient Interactions. East and West in Eurasia, Cambridge 2002; Kristiansen/Larsson 2005, S. 120ff., 179ff.

62 Vgl. Muhly 1985b, S. 287; Veronica McGeehan-Liritzis und J. W. Taylor: Yugoslavian Tin Deposits and the Early Bronze Age Industries of the Aegean Region, in: OJA 6, 1987, S. 287–300.

63 Vgl. Kristiansen/Larsson 2005, S. 235. Allgemein zur mykenischen Präsenz im adriatisch-ionischen Raum: Marco Bettelli: Italia meridionale e mondo. Ricerche su dinamiche di acculturazione e aspetti archeologici, con particolare riferimento ai versanti adriatico e ionico della penisola italiana miceneo, Firenze 2002; Andrea Vianello: Late Bronze Age Mycenaean and Italic Products in the West Meditarranean: A Social and Economic Analysis. BAR, Int. Ser. 1439, Oxford 2005; David Ridgway: Aspects of the ‚Italian Connection‘, in: Deger-Jalkotzy/Lemos 2006, S. 299–314.

64 Vgl. Janice L. Crowley: Mycenaean Art and Architecture, in: Shelmerdine 2008, S. 258–288, 276f.

65 Für eine Organisation in Lineages, die sich durch ihre Ahnen legitimierten, spricht sich Aaron D. Wolpert aus: Getting Past Consumption

and Competition: Legitimacy and Consensus in the Shaft Graves, in: Barrett/Halstead 2004, S. 127–144, 136.

66 Für Häuptlingstum: Wright 1995; die Formel „incipient state“ bei Parkinson/Galaty 2007, S. 120. Aus marxistischer Sicht vgl. Gabriele Bockisch und Heinz Geiss: Beginn und Entwicklung des mykenischen Staates, in: Joachim Sellnow und Irmgard Sellnow (Hrsg.): Beiträge zur Entstehung des Staates, Berlin 1976, S. 104–122, 111.

67 Max Weber: Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie, in ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1973[4], S. 427–474, 451; ders.: Der Streit um den Charakter der altgermanischen Sozialverfassung, in: Weber 2006, S. 240–299, 267ff.

68 Für eine Verfassung im monarchisch-dynastischen Sinne sprechen sich u.a. aus: Mee/Cavanagh 1984, S. 48; Klaus Kilian: Zur Funktion der mykenischen Residenzen auf dem Festland, in: Hägg/Marinatos 1987, S. 21–38; Palaima 1995, S. 126. Für oligarchische Strukturen dagegen Dickinson 1977, S. 57; Pascal Darque: Les tholoi et l'organisation socio-politique du monde mycénien, in: Robert Laffineur (Hrsg.): Tanatos. Les coutumes funéraires en Égée à l'âge du bronze, Liège 1987, S. 185–205; Robert Laffineur: Aspects of Rulership at Mycenae in the Shaft Grave Period, in: Rehak 1995, S. 81–94; Paul Rehak: Enthroned Figures in Aegean Art and the Function of the Mycenaen Megaron, in: Rehak 1995, S. 95–118, 113f. Ansätze zur Doppelherrschaft macht für die präpalatiale Zeit plausibel: Ruppenstein 2012, S. 48.

69 Vgl. Hooker 1977, S. 112f.; Christopher Mee: The First Mycenaeans in the Eastern Aegean, in: BICS 27, 1980, S. 135–136; Charles Gates: Defining Boundaries of States: The Mycenaeans and their Anatolian Frontier, in: Laffineur/Niemeier 1995, S. 289–297; Kim Shelton: Mainland Greece, in: Cline 2010, S. 139–148, 143.

70 Vgl. Gerald Cadogan: Patterns in the Distribution of Mycenaean Pottery in the East Mediterranean, in: Acts of the International Archaeological Symposium ‚The Mycenaeans in the Eastern Mediterranean‘, Nikosia 1973, S. 166–174, 173; Hector W. Catling: Cyprus and the West, 1600–1050 B. C., Sheffield 1980, S. 12ff.; James D. Muhly: The Nature of Trade in LBA Eastern Mediterranean: The Organisation of the Metals Trade and the Role of Cyprus, in: Muhly/Maddin/Karageorghis 1982, S. 251–269; Harding 1984, S. 230ff.; Mee 2008, S. 375ff.; Vassos Karageorghis (Hrsg.): Cyprus and the East Aegean. Intercultural Contacts from 3000 to 500 BC, Nicosia 2009.

71 Vgl. Vronwy Hankey: The Aegean Interest in El Amarna, in: Journal of Mediterranean Anthropology and Archaeology 1, 1981, S. 38–49; Eric H. Cline: Amenhotep III and the Aegean: A Reassessment of Egypto-Aegean Relations in the 14th Century BC, in: Orientalia 56, 1987, S. 1–36; Cline 1994, S. 31ff, 48ff.; Robert S. Merrillees: Egypt and the Aegean, in: Eric H. Cline und D. Harris-Cline (Hrsg.): The Aegean and the Orient in the Second Millennium, Liège und Austin 1998, S. 149–155; Mee 2008, S. 377ff.

72 Vassos Karageorghis: Kition, London 1976, S. 14; vgl. auch Dan E. McCaslin: Stone Anchors in Antiquity: Coastal Settlements and Maritime Trade-Routes in the Eastern Mediterranean, ca. 1600–1050 B. C., Göteborg 1980, S. 95.

73 Vgl. Dickinson 1982, S. 136; Kilian 1980, S. 168f.; Hope Simpson 1981, S. 62, 70.

74 Vgl. Bennet 1985; ders.: Knossos in Context: Comparative Perspectives on the Linear B Administration of LM II–III Crete, in: AJA 94, 1990, S. 193–211; Bryan Avery Feuer: The Northern Mycenaean Border in Thessaly. BAR, Suppl. Series 176, Oxford 1983, S. 39; Vassiliki Adrimi-Sismani: The Palace of Iolkos and Its End, in: Deger-Jalkotzy/Lemos 2006, S. 465–481.

75 Vgl. Colin Renfrew: Trade as Action at a Distance: Questions of Integration and Communication, in: Jeremy A. Sabloff und Clifford C. Lamberg-Karlovsky (Hrsg.): Ancient Civilization and Trade, Albuquerque 1975, S. 3–59, Fig. 3.

76 Vgl. Wright 2006, S. 37; Deger-Jalkotzy 2008, S. 387ff.

77 Vgl. Spiros Iakovidis: Late Helladic Citadels of Mainland Greece, Leiden 1983, S. 108.

78 Vgl. Jan Driessen und C. MacDonald: Some Military Aspects of the Aegean in the Late Fifteenth and Early Fourteenth Centuries B. C., in: BSA 79, 1984, S. 49–69.

79 Vgl. Denise Doxey: Causes and Effects of the Fall of Knossos in 1375 B. C., in: OJA 6, 1987, S. 301–324.

80 Zu diesem Ergebnis kommt am Beispiel von Pylos die auf die epigenetische Zivilisationstheorie gestützte Untersuchung von Holly Jane Morris: An Economic Model of the Late Mycenaean Kingdom of Pylos, Minnesota, Univ. Diss. 1986, S. 67ff., 183. Die Arbeit klammert freilich die Frage aus, inwiefern eine Vertikalisierung der Verwandtschaftsbeziehungen nach dem Muster des konischen Klans vorliegt, und reduziert das Konzept damit auf den tributären Aspekt.

81 Thomas G. Palaima: *Wanaks* and Related Power Terms in Mycenaean and Later Greek, in: Deger-Jalkotzy/Lemos 2006, S. 53–71, 56. Die Bezeichnung „göttlicher König“ bei Sigrid Deger-Jalkotzy: E-QE-TA. Zur Rolle des Gefolgschaftswesens in der Sozialstruktur mykenischer Reiche, Wien 1978, S. 89; „sacral king“ bei Leonard R. Palmer: The Interpretation of Mycenaean Greek Texts, Oxford 1969², S. 82.

82 Vgl. Paul Halstead: The Mycenaean Palatial Economy: Making the Most of the Gaps in the Evidence, in: Proceedings of the Cambridge Philological Society 38, 1992, S. 57–86.

83 Vgl. John T. Killen: The Wool Industry of Crete in the Later Bronze Age, in: BSA 59, 1964, S. 1–15; Spiros Iakovidis: The Mycenaean Bronze Industry, in: Muhly/Maddin/Karageorghis 1982, S. 213–233; E. Sherratt: Patterns of Contact: Manufacture and Distribution of Mycenaean Pottery, 1400–1100 B. C., in: Best/deVries 1982, S. 179–196.

84 Vgl. John T. Killen: The Linear B Tablets and the Mycenaean Economy, in: A. Mopourgo Davies und Yves Duhoux (Hrsg.): Linear B, a 1984 Survey, Louvain la Neuve 1985, S. 241–298, 254.

85 Vgl. Kilian 1982, S. 75; ders.: The Emergence of Wanax Ideology in the Mycenaean Palaces, in: OJA 7, 1988, S. 291–302, 293.

86 Vgl. Jonathan Friedman: System, Structure and Contradiction in the Evolution of ‚Asiatic' Social Formations, Walnut Creek 1998[2], S. 242ff.

87 Vgl. Wright 2008, S. 238ff.; ders. 1995; ders.: The Emergence of Leadership and the Rise of Civilization in the Aegean, in: Barrett/Halstead 2004, S. 64–89; ders.: A Survey of Evidence for Feasting in Mycenean Society, in: James C. Wright (Hrsg.): The Mycenaean Feast, Princeton, NJ 2004, S. 13–58; Lisa Maria Bendall: Fit for a King? Hierarchy, Exclusion, Aspiration and Desire in the Social Structure of Mycenaean Banqueting, in: Paul Halstead and John C. Barrett (Hrsg.): Food, Cuisine and Society in Prehistoric Greece, Oxford 2005, S. 105–135.

88 Vgl. Galaty/Parkinson 1999 (rev. and exp. 2. ed., Los Angeles 2007); Parkinson/Galaty 2007; Nakassis/Galaty/Parkinson 2010. – Zur DPT vgl. die bibliogr. Hinweise weiter oben sowie in der Einleitung. Auch Wright 2006, S. 26, hat sich dieser Deutung angeschlossen.

89 Zu den religiösen Funktionen des *wanax* vgl. Palaima 1995; Shelmerdine/Bennet 2008, S. 293. Relativierend dagegen Susan Lupack: Mycenaean Religion, in: Cline 2010, S. 263–276, 264f.; Hooker 1977, S. 203; Pierre Carlier: Palais et sanctuaire dans le monde mycénien, in: Edmond Lévy (Hrsg.): Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome, Strasbourg 1987, S. 255–273.

90 Vgl. Klaus Kilian: Mykenische Heiligtümer der Peloponnes, in: Heide Froning u.a. (Hrsg.): Kotinos: Festschrift für Erika Simon, Mainz 1992, S. 10–25.

91 Vgl. exemplarisch John T. Killen: Mycenaean Economy, in: Duhoux/Morpurgo Davies 2008, S. 157–200, 176.

92 Susan Lupack: Palaces, Sanctuaries, and Workshops. The Role of the Religious Sector in Mycenaean Economics, in: Galaty/Parkinson 1999, S. 25–34, 34. Diese Deutung erscheint mir plausibler als der Vorschlag, den Dualismus am Verhältnis von *wanax* und *lawagetas* festzumachen (so aber: Palaima 1995, S. 129f.; Kristiansen/Larsson 2005, S. 280). Der Letztere war ein innerhalb der Palasthierarchie angesiedelter, speziell mit militärischen Funktionen betrauter Beamter: vgl. Michael Ventris und John Chadwick (Hrsg.): Documents in Mycenaean Greek, Cambridge 1973, S. 120.

93 Vgl. Max Weber: Agrarverhältnisse im Altertum, in: Weber 2006, S. 175, 465ff.; ders.: Wirtschaft und Gesellschaft. Die Stadt, hrsg. von Wolfgang Nippel, MWG Bd. I/22–5, Tübingen 1999, S. 173.

94 Vgl. Massimiliano Marazzi: Die mykenische Gesellschaft im Licht der ägäischen Warenzirkulation im westlichen Mittelmeerraum, in: EAZ 21, 1980, S. 594–609, 597; Leonard R. Palmer: War and Society in a Mycenaean Kingdom, in: André Chastagnol (Hrsg.): Armées et fiscalité dans le monde antique, Paris 1976, S. 35–64, 61.

95 Vgl. Cynthia W. Shelmerdine: Mycenaean Society, in: Duhoux/Morpurgo Davies 2008, S. 115–158, 133.

96 Vgl. Oliver T. P. K. Dickinson: The Collapse at the End of the Bronze Age, in: Cline 2010, S. 483–490, 485.

97 Vgl. Kilian 1980, S. 192f.; Joseph Maran: Coming to Terms with the Past: Ideology and Power in Late Helladic IIIC, in: Deger-Jalkotzy/Lemos 2006, S. 123–150, 142.

98 Vgl. Kurt Bittel: Die archäologische Situation in Kleinasien um 1200 v. Chr. und während der nachfolgenden vier Jahrhunderte, in: Deger-Jalkotzy 1983, S. 25–47, 27.

99 Vgl. James D. Muhly: The Role of the Sea-Peoples in Cyprus During the LC III Period, in: Vassos Karageorghis und James D. Muhly (Hrsg.): Cyprus at the Close of the Late Bronze Age, Nikosia 1984, S. 39–55.

100 Vgl. Heinrich Otten: Die letzte Phase des Hethitischen Großreiches nach den Texten, in: Deger-Jalkotzy 1983, S. 13–21, 21.

101 Vgl. Anthony M. Snodgrass: The Dark Age of Greece, Edinburgh 1971, S. 238f., 248f.

102 Vgl. ders.: Archaic Greece. The Age of Experiment, London 1980, S. 20.

Literatur

Hinweis zur Zitierweise: Die in jedem Kapitel nur einmal angeführte Literatur ist jeweils an Ort und Stelle in den Fußnoten ausgewiesen und deshalb nicht ins Literaturverzeichnis aufgenommen. Hier sind nur die mehrfach verwendeten Arbeiten vermerkt.

Einleitung

Blanton, Richard E. 1998: Beyond Centralization: Steps Toward a Theory of Egalitarian Behavior in Archaic States, in: Feinman/Marcus, S. 135–172.

Brumfiel, Elizabeth M. und John W. Fox (Hrsg.) 1994: Factional Competition and Political Development in the New World, Cambridge etc.

Cobb, Charles R. 2003: Mississippian Chiefdoms: How Complex? In: ARA 32, S. 63–84.

Descola, Philippe 2013: Jenseits von Natur und Kultur, Berlin.

Drennan, Robert D. und Carlos A. Uribe (Hrsg.) 1987: Chiefdoms in the Americas, Lanham etc. *Earle*, Timothy K. (Hrsg.) 1991: Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology, Cambridge.

Eisenstadt, Shmuel N. 1967[2]: The Political Systems of Empires, New York[2].

Ekholm Friedman, Kajsa und Jonathan Friedman 2008: Historical Transformations, Lanham etc.

Feinman, Gary M. und Jill E. Neitzel, J. 1984: Too Many Types: An Overview of Sedentary Prestate Societies in the Americas, in: AAMT 7, S. 39–102.

Feinman, Gary M. und Joyce Marcus (Hrsg.) 1998: Archaic States, Santa Fe.

Fried, Morton H. 1967: The Evolution of Political Society, New York.

Friedman, Jonathan 1975: Tribes, States, and Transformations, in: Maurice Bloch (Hrsg.): Marxist Analyses and Social Anthropology, London, S. 161–202.

Friedman, Jonathan 1998: System, Structure and Contradiction in the Evolution of ‚Asiatic' Social Formations, Walnut Creek[2].

Friedman, Jonathan und Michael J. Rowlands 1977: Notes towards an Epigenetic Model of the Evolution of ‚Civilization', in: dies. (Hrsg.): The Evolution of Social Systems, Gloucester, S. 201–276.

Hayden, Brian 1995: Pathways to Power: Principles for Creating Socioeconomic Inequalities, in: Price/Feinman, S. 15–85.
Henderson, John S. und Patricia J. Netherly (Hrsg.) 1993: Configurations of Power. Holistic Anthropology in Theory and Practice, Ithaca etc.
Mann, Michael 1990, 1991: Geschichte der Macht, 2 Bde., Frankfurt am Main und New York.
Price, Theron Douglas und Gary M. Feinman (Hrsg.) 1995: Foundations of Social Inequality, New York etc.
Renfrew, Colin u.a. (Hrsg.) 1982: Theory and Explanation in Archaeology, New York etc.
Ruppenstein, Florian 2012: Gesellschaftliche Transformationen und politisch-soziale Krisen im frühen Griechenland, in: Sigrid Delger-Jalkotzy und Arnold Suppan (Hrsg.): Krise und Transformation. Beiträge des Intern. Symposiums vom 22.–23.11.2010 an der Österr. Akademie d. Wiss., Phil. Hist. Klasse Bd. 441, Wien, S. 37–68.
Weber, Max 1973: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen[4].
Weber, Max 1976: Wirtschaft und Gesellschaft, hrsg. von Johannes Winckelmann. Studienausgabe, Tübingen[5].
Weber, Max 1989: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920, hrsg. von Helwig Schmidt-Glintzer i. Z. m. Petra Kolonko, MWG Bd. I/19, Tübingen.
Weber, Max 1996: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus. 1915–1920, hrsg. von Helwig Schmidt-Glintzer i. Z. m. Karl-Heinz Golzio, MWG Bd. I/20, Tübingen 1996.
Weber, Max 2001: Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften, hrsg. von Hans G. Kippenberg i. Z. m. Petra Schilm, MWG Bd. I/22–2, Tübingen.
Weber, Max 2005: Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft, hrsg. von Edith Hanke i. Z. m. Thomas Kroll, MWG Bd. I/22–4, Tübingen.
Weber, Max 2006: Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums. Schriften und Reden 1893–1908, hrsg. von Jürgen Deininger, MWG Bd. I/6, Tübingen.
White, Leslie A. 1959: The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome, New York etc.

1. Vorspiel auf dem Theater: Ozeanien

Allen, Melinda S. 2010: Oscillating Climate and Socio-Political Process: The Case of the Marquesan Chiefdom, Polynesia, in: Antiquity 84, S. 86–102.
Allen, Michael 1984: Elders, Chiefs and Big Men: Authority Legitimation and Political Evolution in Melanesia, in: AE 11, S. 20–41.
Bargatzky, Thomas 1986: Einführung in die Kulturökologie. Umwelt, Kultur und Gesellschaft, Berlin.
Bargatzky, Thomas 1988: Evolution, Sequential Hierarchy, and Areal Integration: The Case of Traditional Samoan Society, in: John Gledhill u.a.

(Hrsg.): State and Society, London, S. 43–56.
Bott, Elizabeth 1981: Power and Rank in the Kingdom of Tonga, in: JPS 90, S. 7–82.
Bowden, Ross 1979: Tapu and Mana: Ritual Authority and Political Power in Traditional Maori Society, in: JPH 14, S. 50–61.
Burley, David V. 1998: Tongan Archaeology and the Tongan Past 2850–150 B. P., in: JWP 12, S. 337–392.
Burley, David V. 2013: Fijian Polygenesis and the Melanesian/Polynesian Divide, in: CA 54, S. 436–462.
Clark, Geoffrey und Helene Martinsson-Wallin 2007: Monumental Architecture in West Polynesia: Origins, Chiefs and Archaeological Approaches, in: AO 42, S. 28–40.
Douglas, Bronwen 1979: Rank, Power, Authority: A Reassessment of Traditional Leadership in South Pacific Societies, in: JPH 14, S. 2–27.
Ekholm Friedman, Kajsa und Jonathan Friedman 2008: Historical Transformations, Lanham etc.
Feil, Daryl K. 1987: The Evolution of Highland Papua New Guinea Societies, Cambridge.
Forster, Georg 1983: Reise um die Welt, hrsg. von G. Steiner, Frankfurt am Main.
Friedman, Jonathan 1981: Notes on Structure and History in Oceania, in: Ekholm Friedman/Friedman 2008, S. 281–300.
Friedman, Jonathan und Michael J. Rowlands 1977: Notes towards an Epigenetic Model of the Evolution of ‚Civilization‘, in: dies. (Hrsg.): The Evolution of Social Systems, Gloucester, S. 201–276.
Gifford, Edward Winslow 1929: Tongan Society, Honolulu.
Godelier, Maurice 1987: Die Produktion der großen Männer. Macht und männliche Vorherrschaft bei den Baruya in Neuguinea, Frankfurt am Main und New York.
Godelier, Maurice und Marilyn Strathern (Hrsg.) 1991: Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia, Cambridge etc.
Goldman, Irving 1970: Ancient Polynesian Society, Chicago.
Guiart, Jean 1963: Structure de la chefferie en Mélanesie du Sud, Paris.
Gunson, Niel 1979: The Hau Concept of Leadership in Western Polynesia, in: JPH 14, S. 28–49.
Hage, Per und Frank Harary 1996: Island Networks: Communication, Kinship, and Classification Structures in Oceania, Cambridge.
Handy, Edward Smith Craighill 1923: The Native Culture in the Marquesas, Honolulu.
Handy, Edward Smith Craighill 1930: History and Culture in the Society Islands, Honolulu.
Hiroa, Te Rangi 1934: Mangaian Society, Honolulu.
Hiroa, Te Rangi 1938: Ethnology of Mangareva, Honolulu.
Hunt, Terry L. und Carl P. Lipo 2010: Ecological Catastrophe, Collapse, and the Myth of ‚Ecocide‘ on Rapa Nui (Easter Island), in: Patricia A. McAnany und Norman Yoffee (Hrsg.): Questioning Collapse: Human Resilience, Ecological Vulnerability, and the Aftermath of Empire, Cambridge etc., S. 21–44.

Irwin, Geoffrey 1992: The Prehistoric Exploration and Colonization of the Pacific, Cambridge.

Jennings, Jesse D. (Hrsg.) 1979: The Prehistory of Polynesia, Cambridge/Mass.

Kirch, Patrick V. 1984: The Evolution of the Polynesian Chiefdoms, Cambridge.

Kirch, Patrick V. 1990: Monumental Architecture and Power in Polynesian Chiefdoms: A Comparison of Tonga and Hawaii, in: WA 22, 1990, S. 206–222.

Kirch, Patrick V. 1991: Prehistoric Exchange in Melanesia, in: ARA 20, S. 141–165.

Kirch, Patrick V. 1997: The Lapita Peoples: Ancestors of the Oceanic World, Cambridge/Mass. etc. 1997.

Kirch, Patrick V. und Roger C. Green 2001: Hawaiki, Ancestral Polynesia: An Essay in Historical Anthropology, Cambridge etc.

Kirch, Patrick V. (Hrsg.) 1986: Island Societies: Archaeological Approaches to Evolution and Transformation, Cambridge.

Lian, Kwen Fee 1987: Interpreting Maori History: A Case for Historical Sociology, in: JPS 96, S. 445–471.

Liep, John 1991: Great Man, Big Man, Chief: A Triangulation of the Massim, in: Godelier/Strathern, S. 28–47.

Malo, David 1903: Hawaiian Antiquities, Honolulu.

Oliver, Douglas 1973: Southern Bougainville, in: Ronald M. Berndt und Peter Lawrence (Hrsg.): Politics in New Guinea, Seattle und Perth, S. 276–297.

Oliver, Douglas 1974: Ancient Tahitian Society, 3 Bde., Honolulu.

Rogers, Garth A. 1977: „The Father’s Sister is Black“. A Consideration of Female Rank and Powers in Tonga, in: JPS 86, S. 169–182.

Rolett, Barry Vladimir 2002: Voyaging and Interaction in Ancient East Polynesia, in: AP 41, S. 182–194.

Sahlins, Marshall D. 1972: Stone Age Economics, New York etc.

Sahlins, Marshall D. 1992: Inseln der Geschichte, Hamburg.

Service, Elman R. 1977: Ursprünge des Staates und der Zivilisation. Der Prozeß der kulturellen Evolution, Frankfurt am Main.

Spennemann, Dirk H. R. 1990: Quo vadis Lapita? Vom Aufstieg und Niedergang der Lapita-Kultur auf Tonga, in: Bruno Illius und Matthias Laubscher (Hrsg.): Circumpacifica. FS Thomas S. Barthel, Frankfurt am Main etc., S. 227–256.

Thomas, Nicholas 1988: Marginal Powers. Shamanism and the Disintegration of Hierarchy, in: CrA 8, S. 53–74.

Thomas, Nicholas 1990: Marquesan Societies – Inequality and Political Transformation in Eastern Polynesia, Oxford.

Uplegger, Helga 1962: Der sakrale Fürst auf Tahiti, Hawaii und Tonga. Eine Untersuchung zum sakralen Herrschertum in Polynesien, Diss. Mainz.

Valeri, Valerio 1985: Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii, Chicago.

Walter, Richard, Ian Smith, Chris Jacomb 2006: Sedentism, Subsistence and Socio-political Organization in Prehistoric New Zealand, in: WA 38, S. 274–290.

Williamson, Robert W. 1924: The Social and Political Systems of Central Polynesia, 3 Bde., Cambridge.

2. Andengebiet

Alcock, Susan E. (Hrsg.) 2001: Empires. Perspectives from Archaeology and History, Cambridge etc.

Bawden, Garth 1996: The Moche, Cambridge/Mass. und Oxford.

Billman, Brian R. 1999: Reconstructing Prehistoric Political Economies and Cycles of Political Power in the Moche Valley Peru, in: ders. und Gary Feinman (Hrsg.): Settlement Pattern Studies in the Americas: Fifty Years since Virú, Washington, D. C., S. 131–159.

Billman, Brian R. 2001: Understanding the Timing and Tempo of the Evolution of Political Centralization on the Central Andean Coastline and Beyond, in: Jonathan Haas (Hrsg.): From Leaders to Rulers, New York etc., S. 177–204.

Billman, Brian R. 2010: How Moche Rulers Came to Power. Investigating the Emergence of the Moche Political Economy, in: Quilter/Castillo B., S. 181–200.

Bouysse-Cassagne, Térèse 1986: *Urco* and *Uma:* Aymara Concepts of Space, in: Murra u.a., S. 201–227.

Brundage, Burr Cartwright 1967: Lords of Cuzco, Norman.

Burger, Richard L. 1987: Unity and Heterogeneity within the Chavin Horizon, in: Keatinge, S. 99–144.

Burger, Richard L. 1992: Chavin and the Origins of Andean Civilization, London.

Burger, Richard L. 2008: Chavín de Huantar and Its Sphere of Influence, in: Silverman/Isbell, S. 681–703.

Castillo B., Luis J. und Santiago Uceda Castillo 2008: The Mochicas, in: Silverman/Isbell, S. 707–729.

Castillo B., Luis J. 2010: Moche Politics in the Jequetepeque Valley, in: Quilter/Castillo B., S. 83–109.

Chapdelaine, Claude 2010: Moche and Wari during the Middle Horizon on the North Coast of Peru, in: Jennings, S. 213–232.

Chapdelaine, Claude 2011: Recent Advances in Moche Archaeology, in: JAR 19, S. 191–231.

Collier, George A., Renato I. Rosaldo, John D. Wirth (Hrsg.) 1982: The Inca and Aztec States, 1400–1800, New York etc.

Conklin, William J. und Michael E. Moseley 1987: The Patterns of Art and Power in the Early Intermediate Period, in: Keatinge, S. 145–163.

Conrad, Geoffrey W. und Arthur A. Demarest 1984: Religion and Empire. The Dynamics of Aztec and Inca Expansion, Cambridge.

Covey, R. Alan 2006: How the Incas Built their Heartland. State Formation and the Innovation of Imperial Strategies in the Sacred Valley, Peru, Ann Arbor.

Covey, R. Alan 2008: The Inca Empire, in: Silverman/Isbell, S. 809–830.

D'Altroy, Terence N. und Timothy K. Earle 1985: Staple Finance, Wealth Finance, and Storage in the Inka Political Economy, in: CA 26, S. 187–206.

D'Altroy, Terence N. 2001: Politics, Resources, and Blood in the Inka Empire, in: Alcock u.a., S. 201–226.

D'Altroy, Terence N. 2002: The Incas, Malden etc.

Dillehay, Tom D. 2001: Town and Country in Late Moche Times: A View from Two Northern Valleys, in: Joanne Pillsbury (Hrsg.): Moche Art and Archaeology in Ancient Peru, Washington, D. C., S. 259–283.

Donnan, Christopher (Hrsg.) 1985: Early Ceremonial Architecture in the Andes, Dumbarton Oaks, Washington, D. C.

Friedman, Jonathan und Michael J. Rowlands 1977: Notes towards an Epigenetic Model of the Evolution of ‚Civilization', in: dies. (Hrsg.): The Evolution of Social Systems, Gloucester, S. 201–276.

Gareis, Iris 1987: Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialherrschaft, Hohenschäftlarn.

Glowacki, Mary und Michael Malpass 2003: Water, Huacas, and Ancestor Worship: Traces of a Sacred Wari Landscape, in: LAA 14, S. 431–448.

Goldstein, Paul S. 2005: Andean Diaspora: The Tiwanaku Colonies and the Origins of South American Empire, Gainesville etc.

Gose, Peter 1996a: Oracles, Divine Kingship, and Political Representation in the Inka State, in: Ethnohistory 43, S. 1–32.

Gose, Peter 1996b: The Past is a Lower Moiety: Diarchy, History, and Divine Kingship in the Inka Empire, in: History and Anthropology 9, S. 383–414.

Haas, Jonathan, Shelia Pozorski, Thomas Pozorski (Hrsg.) 1987: The Origins and Development of the Andean State, Cambridge.

Haas, Jonathan und Winifred Creamer 2006: Crucible of Andean Civilization. The Peruvian Coast from 3000 to 1800 BC, in: CA 47, S. 745–775.

Isbell, William H. und Gordon F. McEwan (Hrsg.) 1991: Huari Administrative Structure. Prehistoric Monumental Architecture and State Government, Washington, D. C.

Isbell, William H. 2004: Palaces and Politics in the Andean Middle Horizon, in: Toby Evans/Pillsbury, S. 193–246.

Isbell, William H. 2008: Wari and Tiwanaku: International Identities in the Central Andean Middle Horizon, in: Silverman/Isbell, S. 731–759.

Janusek, John Wayne 2008: Ancient Tiwanaku, New York etc. 2008.

Jennings, Jesse D. (Hrsg.) 1983: Ancient South Americans, San Francisco.

Jennings, Justin 2003: Inca Imperialism, Ritual Change, and Cosmological Continuity in the Cotahuasi Valley of Peru, in: JAR 59, S. 433–462.

Jennings, Justin 2010: Becoming Wari: Globalization and the Role of the Wari State in the Cotahuasi Valley of Southern Peru, in: Jennings, S. 37–56.

Jennings, Justin (Hrsg.) 2010: Beyond Wari Walls. Regional Perspectives on Middle Horizon Peru, Albuquerque.

Keatinge, Richard W. (Hrsg.) 1987: Peruvian Prehistory, Cambridge.

Kembel, Silvia Rodriguez und John W. Rick 2004: Building Authority at Chavín de Huántar: Models of Social Organization and Development in the Initial Period and Early Horizon, in: Silverman, S. 51–76.

Kolata, Alan L. 1983: Chan Chan and Cuzco: On the Nature of the Ancient Andean City, in: Leventhal/Kolata, S. 345–371.

Kolata, Alan L. 1990: The Urban Concept of Chan Chan, in: Moseley/Cordy-Collins, S. 107–144.

Kolata, Alan L. 1993: The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization, Cambridge/Mass. und Oxford.

Kolata, Alan L. (Hrsg.): Tiwanaku and Its Hinterland: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization, Bd. 1: Agroecology, Washington, D. C. 1996; Bd. 2: Urban and Rural Archaeology, Washington, D. C. 2003.

Leventhal, Richard M. und Alan L. Kolata (Hrsg.) 1983: Civilization in the Ancient Americas. Essays in Honor of Gordon R. Willey, Cambridge/Mass.

Millaire, Jean-François 2010: Moche Political Expansionism as Viewed from Virú, in: Quilter/Castillo B., S. 223–251.

Moore, Jerry D. 2004: The Social Bases of Sacred Spaces in the Prehispanic Andes: Ritual Landscapes of the Dead in Chimú and Inka Societies, in: JAMT 11, S. 83–124.

Moore, Jerry D. und Carol J. Mackey 2008: The Chimú Empire, in: Silverman/Isbell, S. 783–807.

Moseley, Michael E. 1975: The Maritime Foundations of Andean Civilization, Menlo Park.

Moseley, Michael E. 1990: Structure and History in the Dynastic Lore of Chimor, in: Moseley/Cordy-Collins, S. 1–42.

Moseley, Michael E. 1992: The Incas and their Ancestors. The Archaeology of Peru, London.

Moseley, Michael E. und Kent C. Day (Hrsg.) 1982: Chan Chan: Andean Desert City, Albuquerque.

Moseley, Michael E. und Alana Cordy-Collins (Hrsg.) 1990: The Northern Dynasties. Kingship and Statecraft in Chimor, Washington, D. C.

Murra, John V. 1980: The Economic Organization of the Inka State, Greenwich (zuerst 1956).

Murra, John V., Nathan Wachtel, Jacques Revel (Hrsg.) 1986: Anthropological History of Andean Polities, Cambridge.

Netherly, Patricia 1990: Out of Many, One: The Organization of Rule in the North Coast Polities, in: Moseley/Cordy-Collins, S. 461–487.

Ogburn, Dennis E. 2004: Evidence for Long-Distance Transportation of Building Stones in the Inka Empire, from Cuzco, Peru to Saraguro, Ecuador, in: LAA 15, S. 419–439.

Pozorski, Shelia 1987: Theocracy vs. Militarism: The Significance of the Casma Valley in Understanding Early State Formation, in: Haas u.a., S. 15–30.

Pozorski, Shelia und Thomas Pozorski 1987: Chavin, the Early Horizon and the Initial Period, in: Haas u.a., S. 36–46.

Pozorski, Shelia und Thomas Pozorski 2008: Early Cultural Complexity on the Coast of Peru, in: Silverman/Isbell, S. 607–631.

Pozorski, Thomas 1987: Changing Priorities within the Chimu State: The Role of Irrigation Agriculture, in: Haas u.a., S. 111–120.

Quilter, Jeffrey 2002: Moche Politics, Religion, and Warfare, in: JWP 16, S. 145–195.

Quilter, Jeffrey und Luis J. Castillo B. (Hrsg.) 2010: New Perspectives on Moche Political Organization, Washington, D. C.

Rostworowski, Maria und Craig Morris 1999: The Fourfold Domain: Inka Power and Its Social Foundations, in: Salomon/Schwartz, S. 769–863.

Salomon, Frank 1986: Native Lords of Quito in the Age of the Inca: The Political Economy of North Andean Chiefdoms, Cambridge.

Salomon, Frank und Stuart B. Schwartz (Hrsg.) 1999: The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, Bd. 3.1: South America, Cambridge.
Schaedel, Richard 1978: The City and the Origin of the State in America, in: ders.u.a. (Hrsg.): Urbanization in the Americas from Its Beginnings to the Present, The Hague, S. 31–49.
Schreiber, Katharina J. 1992: Wari Imperialism in Middle Horizon Peru, Ann Arbor.
Schreiber, Katharina 2001: The Wari Empire of Middle Horizon Peru, in: Alcock u.a., S. 70–92.
Shimada, Izumi 1987: Horizontal and Vertical Dimensions of Prehistoric States in North Peru, in: Haas u.a., S. 130–144.
Shimada, Izumi 1994: Pampa Grande and the Mochica Culture, Austin.
Shimada, Izumi 1999: The Evolution of Andean Diversity: Regional Formations (500 B. C. E.– C. E. 600), in: Salomon/Schwartz, S. 350–517.
Sillar, Bill 2009: The Social Agency of Things? Animism and Materiality in the Andes, in: CAJ 19, S. 367–377.
Silverblatt, Irene 1987: Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru, Princeton.
Silverblatt, Irene 1988: Imperial Dilemmas, the Politics of Kinship, and Inca Reconstructions of History, in: CSSH 30, S. 83–102.
Silverman, Helaine (Hrsg.) 2004: Andean Archaeology, Malden etc.
Silverman, Helaine und William H. Isbell (Hrsg.) 2008: Handbook of South American Archaeology, New York.
Toby Evans, Susan und Joanne Pillsbury (Hrsg.) 2004: Palaces of the Ancient New World, Washington, D. C.
Topic , John R. und Michael E. Moseley 1983: Chan Chan: A Case Study of Urban Change in Peru, in: NP 21, S. 153–172.
Topic, John R. und Theresa L. Topic 1987: The Archaeological Investigation of Andean Militarism: Some Cautionary Observations, in: Haas u.a., S. 47–55.
Topic, Theresa L. 1982: The Early Intermediate Period and Its Legacy, in: Moseley/Day, S. 255–284.
Topic , Theresa Lange 1990: Territorial Expansion and the Kingdom of Chimor, in: Moseley/Cordy-Collins, S. 177–194.
Vranich, Alexei 2006: The Construction and Reconstruction of Ritual Space at Tiwanaku, Bolivia (A. D. 500–1000), in: JFA 31, S. 121–136.
Wachtel, Nathan 1977: The Vision of the Vanquished, Hassox, Suss.
Zuidema, R. Tom 1964: The Ceque System of Cuzco, Leiden.
Zuidema, R. Tom 1982: Myth and History in Ancient Peru, in: Ino Rossi (Hrsg.): The Logic of Culture, South Hadley, S. 150–175.
Zuidema, R. Tom 1983: Hierarchy and Space in Incaic Social Organization, in: Ethnohistory 30, S. 49–75.
Zuidema, R. Tom 1986a: Inka Dynasty and Irrigation: Another Look at Andean Concepts of History, in: Murra u.a., S. 177–200.
Zuidema, R. Tom 1986b: La civilisation inca au Cuzco, Paris.

3. Mesoamerika

Adams, Richard E. W. und Murdo McLeod (Hrsg.) 2000: The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, Bd. 2: Mesoamerica, Part 1, Cambridge etc.

Alcock, Susan E. u.a. (Hrsg.) 2001: Empires. Perspectives from Archaeology and History, Cambridge etc.

Anawalt, P. 1980: Costume and Control: Aztec Sumptuary Laws, in: Archaeology 33, S. 33–43.

Angulo, Jorge 2007: Early Teotihuacan and Its Government, in: Scarborough/Clark, S. 83–99.

Benson, Elizabeth P., Michael D. Coe, David C. Grove (Hrsg.) 1981: The Olmec and their Neighbors, Washington, D. C.

Benson, Elizabeth P. (Hrsg.) 1996: Olmec Art of Ancient Mexico, Washington, D. C.

Berdan, Frances 1982: The Aztecs of Central Mexico: An Imperial Society, New York.

Berdan, Frances u.a. (Hrsg.) 1996: Aztec Imperial Strategies, Washington, D. C.

Berlo, Janet C. (Hrsg.) 1992: Art, Ideology, and the City of Teotihuacan, Washington, D. C.

Blanton, Richard E. u.a. (Hrsg.) 1981: Ancient Mesoamerica. A Comparison of Change in Three Regions, Cambridge.

Blanton, Richard E. 1996: The Basin of Mexico Market System and the Growth of Empire, in: Berdan u.a., S. 47–84.

Blanton, Richard E. u.a. 1999: Ancient Oaxaca, Cambridge.

Boone, Elizabeth H. (Hrsg.) 1987: The Aztec Templo Mayor: A Symposium at Dumbarton Oaks 1983, Washington, D. C.

Braswell, Geoffrey E. (Hrsg.) 2003: The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting Early Classic Interaction, Austin.

Braswell, Geoffrey E. u.a. 2004: Defining the Terminal Classic at Calakmul, Campeche, in: Demarest/Rice/Rice 2004, S. 161–194.

Bray, Warwick 1977: Civilizing the Aztecs, in: Friedman/Rowlands, S. 373–398.

Browman, David L. (Hrsg.) 1978: Cultural Continuity in Mesoamerica, The Hague, Paris.

Brumfiel, Elizabeth M. 1983: Aztec State Making: Ecology, Structure and the Origin of the State, in: AmAnthr 85, S. 261–284.

Brumfiel, Elizabeth M. 2001: Aztec Hearts and Minds: Religion and the State in the Aztec Empire, in: Alcock u.a., S. 282–310.

Brumfiel, Elizabeth M. und John W. Fox (Hrsg.) 1994: Factional Competition and Political Development in the New World, Cambridge etc.

Brundage, Burr Cartwright 1972: A Rain of Darts: The Mexican Aztecs, Austin.

Charlton, Thomas H. 1984: Production and Exchange: Variables in the Evolution of Civilization, in: Hirth, S. 17–42.

Chase, Arlen F. und Diane Z. Chase 1996: More Than Kin and King: Centralized Political Organization among the Late Classic Maya, in: CA 37, S. 803–810.

Clark, John E. 1997: The Arts of Government in Early Mesoamerica, in: ARA 26, S. 211–234.

Clark, John E. 2004a: The Birth of Mesoamerican Metaphysics: Sedentism, Engagement, and Moral Superiority, in: Elizabeth DeMarrais u.a. (Hrsg.):

Rethinking Materiality. The Engage ment of Mind with the Material World, Cambridge, S. 205–224.
Clark, John E. 2004b: Mesoamerica Goes Public: Early Ceremonial Centers, Leaders, and Communities, in: Julia A. Hendon und Rosemary A. Joyce (Hrsg.): Mesoamerican Archaeology: Theory and Practice, Malden etc., S. 43–72.
Clark, John E. 2007: Mesoamerica’s First State, in: Scarborough/Clark, S. 11–46.
Coe, Michael D. 1981: San Lorenzo Tenochtitlan, in: HMAI-Suppl. I, S. 117–146.
Collier, George A., Renato I. Rosaldo, John D. Wirth (Hrsg.) 1982: The Inca and Aztec States, 1400–1800, New York etc.
Conrad, George W. und Arthur A. Demarest 1984: Religion and Empire. The Dynamics of Aztec and Inca Expansion, Cambridge.
Cowgill, George L. 1983: Rulership and the Ciudadela: Political Inferences from Teotihuacan Architecture, in: Alan L. Kolata und Richard M. Leventhal (Hrsg.): Civilization in the Ancient Americas. Essays in Honor of Gordon R. Willey, Cambridge/Mass., S. 313–344.
Cowgill, George L. 1992: Toward a Political History of Teotihuacan, in: Demarest/Conrad, S. 87–114.
Cowgill, George L. 1997: State and Society at Teotihuacan, Mexico, in: ARA 26, S. 129–161.
Cowgill, George L. 2000: The Central Mexican Highlands From the Rise of Teotihuacan to the Decline of Tula, in: Adams/McLeod, S. 250–317.
Cowgill, George L. 2008: An Update on Teotihuacan, in: Antiquity 82, S. 962–975.
Culbert, T. Patrick (Hrsg.) 1991: Classic Maya Political History: Hieroglyphic and Archaeological Evidence, Cambridge und New York.
Danien, Elin C. und Robert J. Sharer (Hrsg.) 1992: New Theories on the Ancient Maya, Philadelphia.
Davies, Nigel 1977: The Toltecs. Until the Fall of Tula, Norman.
Demarest, Arthur A. 1992: Ideology in Ancient Maya Cultural Evolution. The Dynamics of Galactic Polities, in: Demarest/Conrad, S. 135–157.
Demarest, Arthur A. 2009: Maya Archaeology for the Twenty-First Century: The Progress, the Perils, and the Promise, in: AM 20, S. 253–263.
Demarest, Arthur A. und Geoffrey W. Conrad (Hrsg.) 1992: Ideology and Pre-Columbian Civilizations, Santa Fe.
Demarest, Arthur A., Prudence M. Rice, Don S. Rice (Hrsg.) 2004: The Terminal Classic in the Maya Lowlands. Collapse, Transition, and Transformation, Boulder.
Demarest, Arthur A., Prudence M. Rice, Don S. Rice 2004a: The Terminal Classic in the Maya Lowlands: Assessing Collapses, Terminations, and Transformations, in: Demarest/Rice/Rice, S. 545–572.
Descola, Philippe 2013: Jenseits von Natur und Kultur, Berlin.
Drucker, Philip 1981: On the Nature of the Olmec Polity, in: Benson/Coe/Grove, S. 29–48.
Dunning, Nicholas P. 1992: Lords of the Hills: Ancient Maya Settlement in the Puuc Region, Yucatán, Mexico, Madison.

Dyckerhoff, Ursula und Hanns J. Prem 1978: Der vorspanische Landbesitz in Zentralmexiko, in: ZfE 103, S. 186–238.
Elson, Christina 2012: Cultural Evolution in the Southern Highlands of Mexico, in: Nichols/Pool, S. 230–244.
Estrada-Belli, Francisco 2006: Lightning Sky, Rain, and the Maize God: The Ideology of Pre-classic Maya Rulers at Cival, Peten, Guatemala, in: AM 17, S. 57–78.
Fields, Virginia M. und Dorie Reents-Budet (Hrsg.) 2005: Lords of Creation. The Origins of Sacred Maya Kingship, London.
Foias, Antonia E. 2002: At the Crossroads: The Economic Basis of Political Power in the Petexbatun Region, in: Masson/Freidel, S. 223–248.
Flannery, Kent V. und Joyce Marcus 2000: Formative Chiefdoms and the Myth of the ‚Mother Culture‘, in: JAA 19, S. 1–37.
Flannery, Kent V. und Joyce Marcus (Hrsg.) 1983: The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilization, New York etc.
Friedman, Jonathan und Michael J. Rowlands 1977: Notes towards an Epigenetic Model of the Evolution of ‚Civilization‘, in: Friedman und Rowlands, S. 201–276.
Friedman, Jonathan und Michael J. Rowlands (Hrsg.): The Evolution of Social Systems, Gloucester.
Gillespie, Susan D. 1989: The Aztec Kings. The Construction of Rulership in Mexica History, Tucson, Arizona.
Golden, Charles und Andrew K. Scherer 2013: Territory, Trust, Growth, and Collapse in Classic Period Maya Kingdoms, in: CA 54, S. 397–435.
Grove, David C. 1981: Olmec Monuments: Mutilation as a Clue to Meaning, in: Benson/Coe/Grove, S. 49–68.
Grove, David C. 1984: Chalcatzingo. Excavations on the Olmec Frontier, London.
Grove, David C. 1997: Olmec Archaeology: A Half Century of Research and Its Accomplishments, in: JWP 11, S. 51–101.
Grove, David C. 1999: Public Monuments and Sacred Mountains: Observations on Three Formative Period Sacred Landscapes, in: Grove/Joyce, S. 255–295.
Grove, David C. 2000: The Preclassic Societies of the Central Highlands of Mesoamerica, in: Adams/McLeod, S. 122–155.
Grove, David C. und Susan D. Gillespie 1992: Ideology and Evolution at the Pre-State Level. Formative Period Mesoamerica, in: Demarest/Conrad, S. 15–36.
Grove, David C. und Rosemary A. Joyce (Hrsg.) 1999: Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica, Washington, D. C.
Hassig, Ross 1985: Trade, Tribute, and Transportation, Norman.
Hassig, Ross 1988: Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control, Norman.
Headrick, Annabeth 2007: The Teotihuacan Trinity. The Sociopolitical Structure of an Ancient Mesoamerican City, Austin.
Hirth, Kenneth G. (Hrsg.) 1984: Trade and Exchange in Early Mesoamerica, Albuquerque.
Holt, Homer B. 1979: Mexica-Aztec Warfare: A Developmental and Cultural Analysis, Austin.

Houston, Stephen D. 2000: Into the Minds of Ancients: Advances in Maya Glyph Studies, in: JWP 14, S. 121–201.
Houston, Stephen D. und David Stuart 1996: Of Gods and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya, in: Antiquity 70, S. 289–312.
Houston, Stephen D. und Takeshi Inomata 2009: The Classic Maya, New York etc.
Joyce, Arthur A. 2010: Mixtecs, Zapotecs, and Chatinos. Ancient Peoples of Southern Mexico, Malden.
Katz, Friedrich 1975: Vorkolumbische Kulturen. Die großen Reiche des alten Amerika, Essen.
Killion, Thomas W. 2013: Nonagricultural Cultivation and Social Complexity. The Olmecs, Their Ancestors, and Mexico's Southern Gulf Coast Lowlands, in: CA 54, S. 569–606.
Klein, Cecelia F. u.a. 2002: The Role of Shamanism in Mesoamerican Art. A Reassessment, in: CA 43, S. 383–419.
Kurtz, Donald V. und Mary Christopher Nunley 1993: Ideology and Work at Teotihuacan: A Hermeneutic Interpretation, in: Man 28, S. 761–778.
Licate, Jack A. 1980: The Form of Aztec Territorial Organization, in: William V. Davidson u.a. (Hrsg.): Historical Geography of Latin America, Baton Rouge, S. 27–45.
Marcus, Joyce 1983: Lowland Maya Archaeology at the Crossroads, in: AA 48, S. 454–488.
Marcus, Joyce 1993: Ancient Maya Political Organization, in: Sabloff/Henderson, S. 111–183.
Marcus, Joyce und Kent V. Flannery 1994: Ancient Zapotec Ritual and Religion: An Application of the Direct Historical Approach, in: Colin Renfrew und Ezra B. Zubrow (Hrsg.): The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology, Cambridge, S. 55–74.
Marcus, Joyce und Kent V. Flannery 1996: Zapotec Civilization: How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley, London.
Marcus, Joyce und Kent V. Flannery 2000: Cultural Evolution in Oaxaca: The Origins of the Zapotec and Mixtec Civilizations, in: Adams/McLeod, S. 358–406.
Martin, Simon und Nikolai Grube 2008: Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya, London².
Masson, Marilyn A. und David A. Freidel (Hrsg.) 2002: Ancient Maya Political Economies, Walnut Creek etc.
McAnany, Patricia A. 1995: Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society, Austin 1995.
McAnany, Patricia A. 2001: Cosmology and the Institutionalization of Hierarchy in the Maya Region, in: Jonathan Haas (Hrsg.): From Leaders to Rulers, New York etc., S. 124–148.
McKillop, Heather I. 2004: The Ancient Maya. New Perspectives, Santa Barbara.
Millon, René F. 1981: Teotihuacan: City, State, and Civilization, in: HMAI-Suppl. I, S. 198–243.

Millon, René F. 1992: Teotihuacan Studies: From 1950 to 1990 and Beyond, in: Berlo, S. 339–429.
Neff, Hector 2011: Evolution of the Mesoamerican Mother Culture, in: AM 22, S. 107–122.
Nichols, Deborah L. und Christopher A. Pool (Hrsg.) 2012: The Oxford Handbook of Mesoamerican Archaeology, Oxford etc.
Offner, Jerome A. 1983: Law and Politics in Aztec Texcoco, Cambridge.
Parsons, Lee A. 1978: The Peripheral Coastal Lowlands and the Middle Classic Period, in: Pasztory, S. 25–34.
Pasztory, Esther (Hrsg.) 1978: Middle Classic Mesoamerica A. D. 400–700, New York.
Pool, Christopher A. 2007: Olmec Archaeology and Early Mesoamerica, Cambridge etc.
Pool, Christopher A. 2009: Asking More and Better Questions: Olmec Archaeology for the Next Katun, in: AM 20, S. 241–252.
Prem, Hanns J. 2008: Geschichte Altamerikas, München^{2}.
Redmond, Elsa M. und Charles S. Spencer 2008: Rituals of Sanctification and the Development of Standardized Temples in Oaxaca, Mexico, in: CAJ 18, S. 239–266.
Reese-Taylor, Kathryn und Debra S. Walker 2002: The Passage of the Late Preclassic into the Early Classic, in: Masson/Freidel, S. 87–122.
Rice, Prudence M. 2004: Maya Political Science. Time, Astronomy, and the Cosmos, Austin.
Riese, Berthold 2011: Das Reich der Azteken. Geschichte und Kultur, München.
Ringle, William M. 1999: Pre-Classic Cityscapes: Ritual Politics among the Early Lowland Maya, in: Grove/Joyce, S. 183–223.
Rosenswig, Robert M. 2010: The Beginnings of Mesoamerican Civilization. Inter-Regional Interaction and the Olmec, Cambridge.
Rounds, J. 1979: Lineage, Class, and Power in the Aztec State, in: AE 6, S. 73–86.
Rounds, J. 1982: Dynastic Succession and the Centralization of Power in Tenochtitlan, in: Collier/Rosaldo/Wirth, S. 63–89.
Sabloff, Jeremy A. und E. Wyllys Andrews (Hrsg.) 1986: Late Lowland Maya Civilization: Classic to Postclassic, Albuquerque.
Sabloff, Jeremy A. und John S. Henderson (Hrsg.) 1993: Lowland Maya Civilization in the Eighth Century A. D., Washington, D. C.
Sanders, W. T. 1981: Ecological Adaptation in the Basin of Mexico: 23.000 B. C. to the Present, in: HMAI-Suppl. I, S. 147–197.
Sanders, William T. und David Webster 1978: Unilinealism, Multilinealism, and the Evolution of Complex Societies, in: Charles L. Redman u.a. (Hrsg.): Social Archaeology: Beyond Subsistence and Dating, New York, S. 249–302.
Scarborough, Vernon L. und John E. Clark (Hrsg.) 2007: The Political Economy of Ancient Mesoamerica, Albuquerque.
Schele, Linda und David A. Freidel 1991: Die unbekannte Welt der Maya, München.
Sharer, Robert J. 1992: The Preclassic Origin of the Lowland Maya States, in: Danien/Sharer, S. 131–136.

Sharer, Robert J. und David C. Grove (Hrsg.) 1989: Regional Perspectives on the Olmec, Cambridge etc.
Sharer, Robert J. mit Loa P. Traxler 2006: The Ancient Maya, Stanford.
Shaw, Justine M. 2003: Climate Change and Deforestation: Implications for the Maya Collapse, in: AM 14, S. 157–167.
Smith, Michael E. 1996: The Aztecs, Malden und Oxford.
Spencer, Charles S. und Elsa M. Redmond 2004: Primary State Formation in Mesoamerica, in: ARA 33, S. 173–199.
Sugiyama, Saburo 2005: Human Sacrifice, Militarism, and Rulership. Materialization of State Ideology at the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan, Cambridge.
Tate , Carolyn E. 1999: Patrons of Shamanic Power. La Venta’s Supernatural Entities in Light of Mixe Beliefs, in: AM 10, S. 169–188.
Thompson, J. Eric 1954: The Rise and Fall of Maya Civilization, Norman.
Toby Evans, Susan und David L. Webster (Hrsg.) 2001: Archaeology of Ancient Mexico and Central America. An Encyclopedia, New York etc.
Van Zantwijk, Rudolf A. M. 1985: The Aztec Arrangement. The Social History of Pre-Spanish Mexico, Norman.
Viel, René H. 1999: The Pectorals of Altar Q and Structure 11: An Interpretation of the Political Organization at Copan, Honduras, in: LAA 10, S. 377–399.
Vogt, Evan Z. und Richard M. Leventhal (Hrsg.) 1983: Prehistoric Settlement Patterns. Essays in Honor of Gordon R. Willey, Cambridge/Mass.
Weber, Max 2005: Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft, hrsg. von Edith Hanke i. Z. m. Thomas Kroll, MWG Bd. I/22–4, Tübingen.
Webster, David 2000: The Not So Peaceful Civilization: A Review of Maya War, in: JWP 14, S. 65–119.
Webster, David 2012: The Classic Maya Collapse, in: Nichols/Pool, S. 324–334.
Winter, Marcus 2011: Social Memory and the Origins of Monte Alban, in: AM 22, S. 393–409.

4. China

Amitai, Reuven und Michal Biran (Hrsg.) 2005: Mongols, Turks and Others: Eurasian Nomads and the Sedentary World, Leiden.
Bagley, Robert 1999: Shang Archaeology, in: Loewe/Shaugnessy, S. 124–231.
Bodde, Derk 1956: Feudalism in China, in: Rushton Coulborn (Hrsg.): Feudalism in History, Princeton, S. 49–92.
Bodde, Derk 1986: The State and Empire of Ch’in, in: Denis Twitchett und Michael Loewe (Hrsg.): The Cambridge History of China, Bd. 1: The Ch’in and Han Empires, 221 B. C.– AD. 220, Cambridge, S. 20–102.
Chang, Kwang-chih 1976: Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives, Cambridge/Mass.
Chang, Kwang-chih 1980: Shang Civilization, New Haven.

Chang, Kwang-chih 1983a: Sandai Archaeology and the Formation of States in Ancient China: Processual Aspects of the Origins of Chinese Civilization, in: Keightley, S. 495–522.

Chang, Kwang-chih 1983b: Settlement Patterns in Chinese Archaeology: A Case Study from the Bronze Age, in: Evan Z. Vogt und Richard M. Leventhal (Hrsg.): Prehistoric Settlement Patterns. Essays in Honor of Gordon R. Willey, Cambridge/Mass., S. 361–374.

Chang, Kwang-chih 1986: The Archaeology of Ancient China, New Haven[4].

Cook, Constance A. 1997: Wealth and the Western Zhou, in: BSOAS 60, S. 253–294.

Cook, Constance A. 2009: Ancestor Worship During the Eastern Zhou, in: Lagerwey/Kalinowski, S. 237–279.

Creel, Herrlee G. 1970: The Origins of Statecraft in China. Bd. 1: The Western Chou Empire, Chicago.

Descola, Philippe 2013: Jenseits von Natur und Kultur, Berlin.

Eno, Robert 2009: Shang State Religion and the Pantheon of the Oracle Texts, in: Lagerwey/Kalinowski, S. 41–201.

Falkenhausen, Lothar von 2006: Chinese Society in the Age of Confucius (1000–250 BC). The Archaeological Evidence, Los Angeles.

Felber, Roland 1973: Die Entwicklung der Austauschverhältnisse im alten China (Ende 8. Jh. bis Anfang 5. Jh. v. u. Z.), Berlin.

Flad, Rowan K. 2008: Divination and Power. A Multiregional View of the Development of Oracle Bone Divination in Early China, in: CA 49, S. 403–437.

Franke, Otto 1930ff.: Geschichte des chinesischen Reiches, 4 Bde., Leipzig, Bd. 1.

Friedman, Jonathan 1998: System, Structure and Contradiction in the Evolution of ‚Asiatic' Social Formations, Walnut Creek[2].

Friedman, Jonathan und Michael J. Rowlands 1977: Notes towards an Epigenetic Model of the Evolution of ‚Civilization', in: dies. (Hrsg.): The Evolution of Social Systems, Gloucester, S. 201–276.

Gassmann, Robert H. 2006: Verwandtschaft und Gesellschaft im alten China, Bern etc.

Gernet, Jacques 1979: Die chinesische Welt. Die Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Jetztzeit, Frankfurt am Main.

Granet, Marcel 1952: La Féodalité chinoise, Oslo.

Granet, Marcel 1980: Die chinesische Zivilisation. Familie. Gesellschaft. Herrschaft, München.

Ho, Ping-ti 1975: The Cradle of the East: An Inquiry into the Indigenous Origins of Techniques and Ideas of Neolithic and Early Historic China, 5000–1000 B. C., Hongkong, Chicago.

Hsu, Cho-Yun 1965: Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, Stanford.

Hsu, Cho-yun 1999: The Spring and Autumn Period, in: Loewe/Shaugnessy, S. 545–586.

Hsu, Cho-yun und Katheryn M. Linduff 1988: Western Chou Civilization, New Haven.

Keightley, David N. 1983: The Late Shang State: When, Where, and What? in: ders. (Hrsg.), S. 523–564.
Keightley, David N. 1999: The Shang: China's First Historical Dynasty, in: Loewe/Shaugnessy, S. 232–291.
Keightley, David N. 2004: The Making of the Ancestors: Late Shang Religion and Its Legacy, in: John Lagerwey (Hrsg.): Religion and Chinese Society, Bd. 1: Ancient and Medieval China, Hong Kong, S. 3–63.
Keightley, David N. (Hrsg.) 1983: The Origins of Chinese Civilization, Berkeley, Los Angeles, London.
Kern, Martin 2009: Bronze Inscriptions, The Shijing and the Shanshu: The Evolution of the Ancestral Sacrifice During the Western Zhou, in: Lagerwey/Kalinowski, S. 143–200.
Kryukov, Vassili 1995: Symbols of Power and Communication in Pre-Confucian China (On the Anthropology of „de"): Preliminary Assumptions, in: BSOAS 58, S. 314–333.
Lagerwey, John und Marc Kalinowski (Hrsg.) 2009: Early Chinese Religion, Pt. 1: Shang through Han (1250 BC-220 AD). Handbook of Oriental Studies, Section Four, hrsg. von Stephen F. Teiser u.a., Bd. 21–1, Leiden.
Lau, Ulrich 1999: Quellenstudien zur Landvergabe und Bodenübertragung in der westlichen Zhou-Dynastie (1045?-771 v. Chr.), Nettetal.
Lewis, Mark Edward 1999: Warring States: Political History, in: Loewe/Shaugnessy, S. 587–650.
Lewis, Mark Edward 2006: The Construction of Space in Early China, Albany.
Li, Feng 2003: „Feudalism" and Western Zhou China: A Criticism, in: HJAS 63, S. 115–144.
Li, Feng 2006: Landscape and Power in Early China. The Crisis and Fall of the Western Zhou, 1045–771 BC, Cambridge etc.
Li, Feng 2008: Bureaucracy and the State in Early China. Governing the Western Zhou, Cambridge.
Liu, Li 2004: The Chinese Neolithic: Trajectories to Early States, Cambridge etc.
Liu, Li und Xingcan Chen 2003: State Formation in Early China, London.
Liu, Li und Xingcan Chen 2012: The Archaeology of China: From the Late Paleolithic to the Early Bronze Age, Cambridge etc.
Loewe, Michael und Edward L. Shaugnessy (Hrsg.) 1999: The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B. C., Cambridge etc.
Pines, Yuri 2004: The Question of Interpretation: Qin History in Light of New Epigraphic Sources, in: EC 29, 1–44.
Pines, Yuri 2005/2006: Bodies, Lineages, Citizens, and Regions: A Review of Mark Edward Lewis' The Construction of Space in Early China, in: EC 30, S. 155–188.
Pulleyblank, Edwin G. 2000: Ji and Jiang: The Role of Exogamic Clans in the Organization of the Zhou Polity, in: EC 25, S. 1–28.
Rawson, Jessica 1999: Western Zhou Archaeology, in: Loewe/Shaugnessy, S. 352–449.
Shaugnessy, Edward L. 1999: Western Zhou History, in: Loewe/Shaugnessy, S. 292–351.

Thorp, Robert L. 2006: China in the Early Bronze Age: Shang Civilization, Philadelphia, Pa.
Tong , Enzheng 2002: Magicians, Magic, and Shamanism in Ancient China, in: JEAA 4, S. 27–73.
Underhill, Anne P. 2002: Craft Production and Social Change in Northern China, New York etc.
Vandermeersch, Léon 1998: La Féodalité chinoise, in: Éric Bournazel und Jean-Pierre Poly (Hrsg.): Les Féodalités, Paris, S. 647–681.
Wagner, Mayke 2006: Neolithikum und Frühe Bronzezeit in Nordchina vor 8000 bis 3500 Jahren, Mainz.
Weber, Max 1976: Wirtschaft und Gesellschaft, hrsg. von Johannes Winckelmann, Studienausgabe, Tübingen[5].
Wheatley, Paul 1971: The Pivot of the Four Quarters, Edinburgh.
Wu, Hung 2002: Rethinking Warring States Cities: An Historical and Methodological Proposal, in: JEAA 3, S. 237–257.
Yates, Robin 1998: The City-State in Ancient China, in: Deborah L. Nichols and Thomas H. Charlton (Hrsg.): The Archaeology of City-States: Cross-Cultural Approaches, Washington, D. C., S. 71–90.

5. Mesopotamien

Adams, R. McC. 1965: The Evolution of Urban Society, Chicago.
Adams, R. McC. 1981: Heartland of Cities. Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates, Chicago und London.
Adams, R. McC. 1982: Die Rolle des Bewässerungsbodenbaus bei der Entwicklung von Institutionen in der altmesopotamischen Gesellschaft, in: Joachim Herrmann und Irmgard Sellnow (Hrsg.): Produktivkräfte und Gesellschaftsformationen in vorkapitalistischer Zeit, Berlin, S. 119–140.
Alden, J. R. 1982: Trade and Politics in Proto-Elamite Iran, in: CA 23, S. 613–628.
Algaze, Guillermo 2001: The Prehistory of Imperialism: The Case of Uruk Period Mesopotamia, in: Rothman, S. 27–84.
Algaze, Guillermo 2008: Ancient Mesopotamia at the Dawn of Civilization. The Evolution of an Urban Landscape, Chicago.
Amiet, Pierre 1988: Suse. 6000 ans d'histoire, Paris.
Bartl, Karin u.a. (Hrsg.) 1995: Zwischen Euphrat und Indus. Aktuelle Forschungsprobleme in der Vorderasiatischen Archäologie, Hildesheim etc.
Böck, Barbara 2004: Überlegungen zu einem Kultfest der Altmesopotamischen Göttin Inanna, in: Numen 51, S. 20–46.
Bottéro, Jean 2001: Religion in Ancient Mesopotamia, Chicago und London.
Carter, Robert A. (Hrsg.) 2010: Beyond the Ubaid: Transformation and Integration in the Late Prehistoric Societies of the Middle East, Chicago.
Charvát, Petr 1982: Early Ur-War Chiefs and Kings of Early Dynastic III, in: AF 9, S. 43–60.

Diakonoff, Igor M. 1969: The Rise of the Despotic State in Ancient Mesopotamia, in ders. (Hrsg.): Ancient Mesopotamia, Moscow, S. 173–203.
Diakonoff, Igor M. 1982: The Structure of Near Eastern Society before the Middle of the Second Millennium B. C., in: Oikumene 3, S. 7–100.
Edzard, Dietz O. 1969: Die frühdynastische Zeit, in: Elena Cassin u.a. (Hrsg.): Die altorientalischen Reiche, 1. Fischer-Weltgeschichte Bd. 2, Frankfurt am Main, S. 57–90.
Erkens, Franz-Reiner (Hrsg.) 2002: Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume, Berlin.
Falkenstein, Adam 1954: La Citétemple sumérienne, in: Cahiers d'histoire mondiale 1, S. 784–814.
Finkbeiner, Uwe und Wolfgang Röllig (Hrsg.) 1986: Ǧamdat Naşr: Period or Regional Style? Wiesbaden.
Foster, Benjamin 1981: A New Look at the Sumerian Temple State, in: JESHO 24, S. 225–241.
Frangipane, Marcella 2001: Centralization Processes in Greater Mesopotamia: Uruk „Expansion" as the Climax of Systemic Interactions among Areas of the Greater Mesopotamian Region, in: Rothman, S. 307–348.
Frangipane, Marcella 2007: Different Types of Egalitarian Societies and the Development of Inequality in Early Mesopotamia, in: WA 39, S. 151–176.
Gelb, Ignace 1969: On the Alleged Temple and State Economies in Ancient Mesopotamia, in: Studi Volterra 6, Milano, S. 137–154.
Harmatta, János und Géza Komoróczy (Hrsg.) 1976: Wirtschaft und Gesellschaft im alten Vorderasien, Budapest.
Heimpel, Wolfgang 1992: Herrentum und Königtum im vor- und frühgeschichtlichen Alten Orient, in: ZA 82, S. 4–21.
Heinrich, Ernst 1982: Die Tempel und Heiligtümer im Alten Mesopotamien, 2 Bde., Berlin.
Hermann, Georgina 1968: Lapislazuli: The Early Phases of Its Trade, in: Iraq 30, S. 21–57.
Hole, Frank 1983: Symbols of Religion and Social Organization at Susa, in: T. Cuyler Young u.a. (Hrsg.): The Hilly Flanks and Beyond, Chicago, S. 315–334.
Hole, Frank 1987a: Archaeology of the Village Period, in: Hole, S. 29–78.
Hole, Frank 1987b: Settlement and Society in the Village Period, in: Hole, S. 79–106.
Hole, Frank (Hrsg.) 1987: The Archaeology of Western Iran, Washington, D. C.
Jacobsen, Thorkild 1957: Early Political Development in Mesopotamia, in: ZA 18, S. 91–140.
Johnson, Gregory A. 1987: The Changing Organization of Uruk Administration on the Susiana Plain, in: Hole, S. 107–140.
Katz, Dina 1987: Gilgamesh and Akka: Was Uruk Ruled by Two Assemblies? In: Revue d'Assyriologie 81, S. 105–14.
Lamberg-Karlovsky, Clifford C. 1986: Third Millennium Structure and Process: From the Euphrates to the Indus and the Oxus to the Indian Ocean, in: Oriens Antiquus 25, S. 189–219.
Leuthäusser, Werner 1998: Die Entwicklung staatlich organisierter Herrschaft in frühen Hochkulturen am Beispiel des Vorderen Orients, Frankfurt am Main etc.

Lloyd, Seton 1981: Die Archäologie Mesopotamiens, München.
Maisels, Charles Keith 1987: Models of Social Evolution: Trajectories from the Neolithic to the State, in: Man 22, S. 331–359.
Maisels, Charles Keith 1990: The Emergence of Civilization. From Hunting and Gathering to Agriculture, Cities, and the State in the Near East, London und New York.
Mellaart, James 1982: Mesopotamian Relations with the West, Including Anatolia, in: Nissen/Renger, S. 7–12.
Nissen, Hans-J. 1990: Grundzüge einer Geschichte der Frühzeit des Vorderen Orients, Darmstadt[2].
Nissen, Hans-J. 2001: Cultural and Political Networks in the Ancient Near East during the Fourth and Tird Millennia B. C., in: Rothman, S. 149–180.
Nissen, Hans-J. 2012: Geschichte Altvorderasiens, München[2].
Nissen, Hans-J. und Johannes Renger (Hrsg.) 1982: Mesopotamien und seine Nachbarn, 2 Bde., Berlin.
Oates, David u. Joan 1976: The Rise of Civilization, Oxford.
Pollock, Susan 2001: The Uruk Period in Southern Mesopotamia, in: Rothman, S. 181–232.
Postgate, J. Nicholas 1992: Early Mesopotamia. Society and Economy at the Dawn of History, London.
Potts, Daniel 1982: The Zagros Frontier and the Problem of Relations Between the Iranian Plateau and Southern Mesopotamia in the Third Millennium B. C., in: Nissen/Renger, S. 33–56.
Powell, Marvin A. 1978: Götter, Könige und ‚Kapitalismus' im Mesopotamien des 3. Jt.s v. u. Z., in: Oikumene 2, S. 127–144.
Renger, Johannes 1993: Formen des Zugangs zu den lebensnotwendigen Gütern: Die Austauschverhältnisse in der altbabylonischen Zeit, in: AF 20, 1993, S. 87–114.
Renger, Johannes 1995: Subsistenzproduktion und redistributive Palastwirtschaft: Wo bleibt die Nische für das Geld? In: Waltraud Schekle und Manfred Nisch (Hrsg.): Rätsel Geld. Annäherungen aus ökonomischer, soziologischer und historischer Sicht, Marburg, S. 271–324.
Rothman, Mitchell S. 2001: The Tigris Piedmont, Eastern Jazira, and Highland Western Iran in the Fourth Millennium B. C., in: Rothman, S. 349–402.
Rothman, Mitchell S. (Hrsg.) 2001: Uruk Mesopotamia & Its Neighbors. Cross-Cultural Interactions in the Era of State Formation, Santa Fe und Oxford.
Sallaberger, Walther 2002: Den Göttern nahe – und fern den Menschen? Formen der Sakralität des altmesopotamischen Herrschers, in: Erkens, S. 85–98.
Sasson, Jack M. (Hrsg.) 1995: Civilizations of the Ancient Near East, 3 Bde., New York etc.
Selz, Gebhard J. 1998: Über mesopotamische Herrschaftskonzepte: Zu den Ursprüngen mesopotamischer Herrschaftsideologie im 3. Jahrtausend, in Manfred Dietrich und Oswald Loretz (Hrsg.): *dubsar antamen.* Studien zur Altorientalistik. FS Willem H. Ph. Römer, Münster, S. 281–344.
Selz, Gebhard J. 1999/2000,: „Wirtschaftskrise – Legitimationskrise – Staatskrise". Zur Genese mesopotamischer Rechtsvorstellungen zwischen

Planwirtschaft und Eigentumsverfassung, in: AfO 46/47, S. 1–34.
Steinkeller, Piotr 1999: On Rulers, Priests, and Sacred Marriage: Tracking the Evolution of Early Sumerian Kingship, in: Kazuko Watanabe (Hrsg.): Priests and Offcials in the Ancient Near East, Heidelberg, S. 103–137.
Strommenger, Eva 1980: Habuba Kebira. Eine Stadt vor 5000 Jahren, Mainz.
Vallet, Régis 1996: Habuba Kebire ou la naissance de l'urbanisme, in: Paléorient 22, 1996, S. 45–76.
Vertesalji, Peter Paul 1984: Babylonien zur Kupfersteinzeit. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, B 35, Wiesbaden.
Vertesalji, Peter Paul und Susanne Kolbus 1985: Review of Protodynastic Development in Babylonia, in: Mesopotamia 20, S. 53–106.
Weber, Max 2005: Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft, hrsg. von Edith Hanke i. Z. m. Thomas Kroll. MWG Bd. I/22–4, Tübingen.
Weiss, Harvey und T. Cuyler Young 1975: The Merchants of Susa: Godin V and Plateau-Lowland Relations in the Late Fourth Millennium, in: Iran 13, S. 1–17.
Westenholz , Aage 2002: The Sumerian City-State, in: Mogens Herman Hansen (Hrsg.): A Comparative Study of Six City-States, Copenhagen, S. 23–42.
Wilcke, Claus 2002: Vom göttlichen Wesen des Königtums und seinem Ursprung im Himmel, in: Erkens, S. 63–84.
Wright, Henry T. 1981: The Southern Margins of Sumer: Archaeological Survey of the Area of Eridu and Ur, in: Adams, S. 295–346.
Wright, Henry T. 1984: Prestate Political Formations, in: Timothy K. Earle (Hrsg.): On the Evolution of Complex Societies. Essays in Honor of Harry Hoijer, Malibu, S. 41–77.
Wright, Henry T. 1998: Uruk States in Southwestern Iran, in: Gary M. Feinman und Joyce Marcus (Hrsg.): Archaic States, Santa Fe, S. 173–197.
Wright, Henry T. 2001: Cultural Action in the Uruk World, in: Rothman, S. 123–148.
Wright, Henry T. u.a. 1975: Early Fourth Millennium Developments in Southwestern Iran, in: Iran 13, S. 103–121.
Wright, Henry T. und Gregory A. Johnson 1975: Population, Exchange and Early State Formation in Southwestern Iran, in: AmAnthr 77, S. 267–289.
Wright, Henry T. und Gregory A. Johnson 1985: Regional Perspectives on Southwest Iranian State Development, in: Paléorient 11, S. 25–30.

6. Ägypten

Assmann, Jan 1991: Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart etc.[2]
Assmann, Jan 1996: Ägypten. Eine Sinngeschichte, München etc.
Assmann, Jan 2000: Herrschaft und Heil. Politische Theorie in Altägypten, Israel und Europa, München etc.
Baines, John und Jaromir Málek 1980: Weltatlas der Alten Kulturen: Ägypten, München.

Bard, Kathryn L. 1992: Toward an Explanation of the Role of Ideology in the Evolution of Complex Society in Egypt, in: JAA 11, S. 1–24.
Bard, Kathryn A. 1994: From Farmers to Pharaohs. Mortuary Evidence for the Rise of Complex Society in Egypt, Sheffield.
Bonhême, Marie-Ange und Annie Forgeau 1989: Pharao, Sohn der Sonne. Die Symbolik des ägyptischen Herrschers, Zürich etc.
Braun, Nadja Stefanie 2006: Pharao und Priester. Sakrale Affirmation von Herrschaft durch Kultvollzug. Untersuchungen zum Täglichen Kultbildritual im Neuen Reich und der Dritten Zwischenzeit, Diss. Leipzig.
Brewer, Douglas J. 2012: The Archaeology of Ancient Egypt. Beyond Pharaohs, Cambridge etc.
de Miroschedji, Pierre 2002: The Socio-political Dynamics of Egyptian-Canaanite Interaction in the Early Bronze Age, in: Van den Brink/Levy, S. 39–57.
Eichler, Eckhard 1993: Untersuchungen zum Expeditionswesen des ägyptischen Alten Reiches, Wiesbaden.
Ekholm, Kajsa und Jonathan Friedman 1982: „Capital“ Imperialism and Exploitation in Ancient World Systems, in dies.: Historical Transformations, Lanham 2008, S. 141–162.
Endesfelder, Erika 1991: Die Formierung der altägyptischen Klassengesellschaft: Probleme und Beobachtungen, in: dies. (Hrsg.): Probleme der frühen Gesellschaftsentwicklung im Alten Ägypten, Berlin, S. 5–62.
Franke, Detlef 1997: „Schöpfer, Schützer, Guter Hirte“: Zum Königsbild des Mittleren Reiches, in: Gundlach/Raedler, S. 175–209.
Greven, Liselotte 1952: Der Ka in Theologie und Königskult der Ägypter des alten Reiches, Glückstadt etc.
Gundlach, Rolf 1998: Der Pharao und sein Staat. Die Grundlegung der ägyptischen Königsideologie im 4. und 3. Jahrtausend, Darmstadt.
Gundlach, Rolf und Christine Raedler (Hrsg.) 1997: Selbstverständnis und Realität: Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Mainz, 15.–17.6.1995, Wiesbaden.
Gundlach, Rolf und Carola Vogel (Hrsg.) 2009: Militärgeschichte des pharaonischen Ägypten. Altägypten und seine Nachbarkulturen im Spiegel aktueller Forschung, Paderborn etc.
Guyot, Frédéric 2008: The Origins of the „Naqadan Expansion“ and the Interregional Exchange Mechanisms between Lower Nubia, Upper and Lower Egypt, the South Levant and North Syria during the First Half of the 4th Millennium BC, in: Midant-Reynes/Tristant, S. 707–740.
Hassan, Fekri A. 1988: The Preydynastic of Egypt, in: JWP 2, S. 135–185.
Helck, Wolfgang und Eberhard Otto (Hrsg.) 1975ff.: Lexikon der Ägyptologie, 7 Bde., Wiesbaden.
Hendrickx, Stan u.a. (Hrsg.) 2004: Egypt at Its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams, Leuven etc.
Kaiser, Werner 1990: Zur Entstehung des gesamtägyptischen Staates, in: MDAIK 46, S. 287–299.
Kemp, Barry J. 1991: Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization, London und New York.

Koehler, E. Christiana 2008: The Interaction between and the Roles of Upper and Lower Egypt in the Formation of the Egyptian State. Another Review, in: Midant-Reynes/Tristant, S. 515–543.

Koehler, E. Christiana 2010: Prehistory, in: Lloyd, Bd. 1, S. 25–39.

Lloyd, Alan B. (Hrsg.) 2010: A Companion to Ancient Egypt, 2 Bde., Chichester, West Sussex etc.

Lupo, Silvia 2007: Territorial Appropriation during the Old Kingdom (XXVIIIth–XXIIIrd centuries BC). The Royal Necropolises and the Pyramid Towns in Egypt, Oxford.

Midant-Reynes, Béatrix 2000: The Prehistory of Egypt. From the First Egyptians to the First Pharaos, Oxford.

Midant-Reynes, Béatrix und Yann Tristant (Hrsg.) 2008: Egypt at Its Origins, Leuven etc.

O'Connor, David und David P. Silverman (Hrsg.) 1995: Ancient Egyptian Kingship, Leiden etc.

Otto, Eberhard 1969: Legitimation des Herrschers im pharaonischen Ägypten, in: Saeculum 20, S. 385–411.

Redford, Donald B. (Hrsg.) 2001: The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, 3 Bde., Oxford.

Riemer, Heiko und Karin Kindermann 2008: Contacts between the Oasis and the Nile: A Resumé of the Abu Muhariq Plateau Survey 1995–2002, in: Midant-Reynes/Tristant, S. 609–633.

Sasson, Jack M. (Hrsg.) 1995: Civilizations of the Ancient Near East, 3 Bde., New York etc.

Savage, Stephen H. 2001: Some Recent Trends in the Archaeology of Predynastic Egypt, in: JAR 9, S. 101–155.

Schweitzer, Ursula 1956: Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter, Glückstadt etc.

Spencer, Alan J. (Hrsg.) 1996: Aspects of Early Egypt, London.

Strudwick, Nigel 1985: The Administration of Egypt in the Old Kingdom. The Highest Titles and their Holders, London etc.

Te Velde, Herman 1995: Theology, Priests, and Worship in Ancient Egypt, in: Sasson Bd. 3, S. 1731–1749.

Trigger, Bruce G. 1983: The Rise of Egyptian Civilization, in ders.u.a. (Hrsg.): Ancient Egypt. A Social History, Cambridge.

Trigger, Bruce G. 1993: Early Civilizations. Ancient Egypt in Context, Cairo.

Van de Mieroop, Marc 2011: A History of Ancient Egypt, Malden.

Van den Brink, Edwin C. M. und Thomas E. Levy (Hrsg.) 2002: Egypt and the Levant: Interrelations from the 4th through the Early 3rd Millennium BCE, London.

Weber, Max 1976: Wirtschaft und Gesellschaft, hrsg. von Johannes Winckelmann, Studienausgabe, Tübingen^5.

Weber, Max 2001a: Wirtschaft und Gesellschaft. Gemeinschaften, hrsg. von Wolfgang J. Mommsen i. Z. m. Michael Meyer. MWG Bd. I/22–1, Tübingen.

Weber, Max 2001b: Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften, hrsg. von Hans G. Kippenberg i. Z. m. Petra Schilm, MWG Bd. I/22–2, Tübingen.

Weber, Max 2005: Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft, hrsg. von Edith Hanke i. Z. m. Thomas Kroll, MWG Bd. I/22–4, Tübingen.
Weber, Max 2006: Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums. Schriften und Reden 1893–1908, hrsg. von Jürgen Deininger, MWG Bd. I/6, Tübingen.
Wengrow, David 2006: The Archaeology of Early Egypt. Social Transformations in NorthEast Africa, 10,000 to 2650 BC, Cambridge etc.
Wilkinson, Toby A. H. 1996: State Formation in Egypt. Chronology and Society, Oxford.

7. Die Ägäis

Adams, Ellen 2004: Power and Ritual in Neopalatial Crete: A Regional Comparison, in: WA 35, S. 26–42.
Adams, Ellen 2006: Social Strategies and Spatial Dynamics in Neopalatial Crete: An Analysis of the North-Central Area, in: AJA 110, S. 1–36.
Barber, Robin L. N. 2010: Cyclades, in: Cline, S. 127–136, 160–170.
Barrett, John C. und Paul Halstead (Hrsg.) 2004: The Emergence of Civilisation Revisited, Oxford.
Bennet, John 1985: The Structure of the Linear B Administration at Knossos, in: AJA 89, S. 231–305.
Best, Jan G. und Nanny M. W. de Vries (Hrsg.) 1980/1982: Interaction and Acculturation in the Mediterranean, 2 Bde., Amsterdam.
Betancourt, Philip P. 2008: Minoan Trade, in: Shelmerdine, S. 209–229.
Broodbank, Cyprian 2000: An Island Archaeology of the Early Cyclades, Cambridge etc.
Broodbank, Cyprian 2008: The Early Bronze Age in the Cyclades, in: Shelmerdine, S. 47–76.
Buchholz, Hans-Günter (Hrsg.) 1987: Ägäische Bronzezeit, Darmstadt.
Carlier, Pierre 1984: La Royauté en Grèce avant Alexandre, Strasbourg.
Chaniotis, Angelos (Hrsg.) 1999: From Minoan Farmers to Roman Traders. Sidelights on the Economy of Ancient Crete, Stuttgart.
Cherry, John F. 1984: The Emergence of the State in the Prehistoric Aegean, in: Proceedings of the Cambridge Philological Society, 20, S. 18–48.
Cherry, John F. 1986: Polities and Palaces: Some Problems in Minoan State Formation, in: Colin Renfrew und John F. Cherry (Hrsg.): Peer Polity Interaction and Socio-Political Change, Cambridge, S. 19–46.
Cherry, John F. 2009: Sorting Out Crete's Prepalatial Off-Island Interactions, in: Parkinson/Galaty, S. 107–140.
Cline, Eric H. 1994: Sailing the Wine-Dark Sea. International Trade and the Late Bronze Age Aegean, Oxford.
Cline, Eric H. (Hrsg.) 2010: The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean (c. 3000–1000 BC), Oxford.
Cullen, Tracey (Hrsg.) 2001: Aegean Prehistory: A Review. AJA Suppl. 1, Boston.

Day, Peter M. und David E. Wilson 2002: Landscapes of Memory, Craft and Power in Prepalatial and Protopalatial Knossos, in: Hamilakis, S. 142–166.

Deger-Jalkotzy, Sigrid 2008: Decline, Destruction, Aftermath, in: Shelmerdine, S. 387–415, *Deger-Jalkotzy*, Sigrid (Hrsg.) 1983: Griechenland, die Ägäis und die Levante während der ‚Dark Ages' vom 12.–9. Jh., Sitzungsberichte d. Österr. Akad. d. Wiss. Bd. 418, Wien.

Deger-Jalkotzy, Sigrid und Irene S. Lemos (Hrsg.) 2006: Ancient Greece. From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer, Edinburgh.

Desborough, Vincent Robin d'Arba 1964: The Last Mycenaeans and Their Successors, Oxford 1964.

Dickinson, Oliver T. P. K. 1977: The Origins of Mycenaean Civilization, Göteborg.

Dickinson, Oliver T. P. K. 1982: Parallels and Contrasts in the Bronze Age of the Peloponnes, in: OJA 1, S. 125–138.

Driessen, Jan u.a. (Hrsg.) 2002: Monuments of Minos. Rethinking the Minoan Palaces, Liège und Austin.

Duhoux, Yves und Anna Morpurgo Davies (Hrsg.) 2008: A Companion to Linear B: Mycenaean Greek Texts and their World, Bd. 1, Louvain-la-Neuve etc.

Evely, Don u.a. (Hrsg.) 1994: Knossos. A Labyrinth of History. Papers Presented in Honour of Sinclair Hood, Athen.

Forsén, Jeannette 2010: Mainland Greece, in: Cline, S. 53–65.

Galaty, Michael L. und William A. Parkinson (Hrsg.) 1999: Rethinking Mycenaean Palaces. New Interpretations of an Old Idea, Los Angeles.

Gale, Noël H. (Hrsg.) 1991: Bronze Age Trade in the Mediterranean, Jonsered.

Hägg, Robin und Nanno Marinatos (Hrsg.) 1984: The Minoan Thalassocracy: Myth and Reality, Stockholm.

Hägg, Robin und Nanno Marinatos (Hrsg.) 1987: The Function of the Minoan Palaces, Stockholm.

Haggis, Donald C. 1999: Staple Finance, Peak Sanctuaries, and Economic Complexity in Late Prepalatial Crete, in: Chaniotis, S. 53–85.

Halstead, Paul 1981: From Determinism to Uncertainty: Social Storage and the Rise of the Minoan Palace, in: Alison Sheridan und Geoff Bailey (Hrsg.): Economic Archaeology, Towards an Integrated Approach, BAR, Oxford, S. 187–213.

Halstead, Paul und John O'Shea 1982: A Friend in Need is a Friend Indeed: Social Storage and the Origins of Social Ranking, in: Renfrew/Shennan, S. 92–99.

Hamilakis, Yannis (Hrsg.) 2002: Labyrinth Revisited. Rethinking ‚Minoan' Archaeology, Oxford.

Harding, Anthony F. 1984: The Mycenaeans and Europe, London etc.

Hood, Sinclair 1973: The Destruction of Crete c. 1450 B. C., in: BICS 20, S. 151–153.

Hood, Sinclair 1984: A Minoan Empire in the Aegean in the 16th and 15th Centuries B. C.? In: Hägg/Ma rinatos, S. 33–37.

Hooker, James T. 1977: Mycenaean Greece, London.

Hope Simpson, Richard 1981: Mycenaean Greece, Park Ridge.

Kilian, Klaus 1980: Zum Ende der mykenischen Epoche in der Argolis, in: Jahrbuch d. Röm.-German. Zentralmuseums 27, S. 166–195.

Kilian, Klaus 1982: Civiltà micenea in Grecia: nuovi aspetti storici ed interculturali, in: Vagnetti, S. 53–96.
Knappett, Carl 1999: Assessing a Polity in Protopalatial Crete: The Malia-Lasithi State, in: AJA 103, S. 615–639.
Knappett, Carl 2002: Mind the Gap: Between Pots and Politics in Minoan Studies, in: Hamilakis, S. 167–188.
Knappett, Carl und Ilse Schoep 2000: Continuity and Change in Minoan Palatial Power, in: Antiquity 74, S. 365–371.
Kristiansen, Kristian und Thomas B. Larsson 2005: The Rise of Bronze Age Society. Travels, Transmissions and Transformations, Cambridge.
Laffineur, Robert und Wolf-Dietrich Niemeier (Hrsg.) 1995: Politeia. Society and State in the Aegan Bronze Age, Liège.
Lupack, Susan 2010: Minoan Religion, in: Cline, S. 251–262.
Lupack, Susan 2011: Redistribution in Aegean Palatial Societies. A View from Outside the Palace: The Sanctuary and the *Damos* in Mycenaean Economy and Society, in: AJA 115, S. 207–217.
Macdonald, Colin F., Erik Hallager, Wolf-Dietrich Niemeier (Hrsg.) 2009: The Minoans in the Central, Eastern and Northern Aegean – New Evidence, Aarhus.
Manning, Sturt W. 1994: The Emergence of Divergence: Development and Decline on Bronze Age Crete and the Cyclades, in: Clay Mathers und Simon Stoddart (Hrsg.): Development and Decline in the Mediterranean Bronze Age, Sheffield, S. 221–270.
Manning, Sturt W. 2008: Formation of the Palaces, in: Shelmerdine, S. 105–120.
Manning, Sturt W. 2010: Chronology and Terminology, in: Cline, S. 11–28.
Manning, Sturt W. und Linda Hulin 2005: Maritime Commerce and Geographies of Mobility in the Late Bronze Age of the Eastern Mediterranean: Problematizations, in: Emma Blake und A. Bernard Knapp (Hrsg.): The Archaeology of Mediterranean Prehistory, Malden, S. 270–302.
Maran, Joseph 1998: Kulturwandel auf dem griechischen Festland und den Kykladen im späten 3. Jahrtausend v. Chr. Studien zu den kulturellen Verhältnissen in Südosteuropa und dem zentralen sowie östlichen Mittelmeerraum in der späten Kupfer- und frühen Bronzezeit, 2 Bde., Bonn.
McGeehan-Liritzis, Veronica 1983: The Relationship Between Metalwork, Copper Sources and the Evidence for Settlement in the Greek Late Neolithic and Early Bronze Age, in: OJA 2, S. 147–179.
Mee, Christopher 2008: Mycenaean Greece, the Aegean and Beyond, in: Shelmerdine, S. 362–386.
Mee, Christopher und William G. Cavanagh 1984: Mycenaean Tombs as Evidence for Social and Political Organisation, in: OJA 3, S. 45–64.
Moody, Jennifer 1987: The Minoan Palace as a Prestige Artifact, in: Hägg/Marinatos, S. 235–241.
Muhly, James D. 1985a: Beyond Typology: Aegean Metallurgy in Its Historical Context, in: Wilkie/Cou lson, S. 109–141.
Muhly, James D. 1985b: Sources of Tin and the Beginnings of Bronze Metallurgy, in: AJA 89, S. 275–291.
Muhly, James D., Robert Maddin, Vassos Karageorghis (Hrsg.) 1982: Early Metallurgy in Cyprus, 4000–500 B. C., Nicosia.

Nakassis, Dimitri, Michael L. Galaty, William A. Parkinson 2010: State and Society, in: Cline, S. 239–250.
Niemeier, Wolf-Dietrich 1984: The End of the Minoan Thalassocracy, in: Hägg/Marinatos, S. 205–215.
Palaima, Thomas G. 1995: The Nature of the Mycenaean Wanax: Non-Indo-European and Priestly Functions, in: Rehak, S. 119–139.
Parkinson, William A. und Michael L. Galaty 2007: Secondary States in Perspective. An Integrated Approach to State Formation in the Prehistoric Aegean, in: AmAnthr 109, S. 113–129.
Parkinson, William A. und Michael L. Galaty (Hrsg.) 2009: Archaic State Interaction. The Eastern Mediterranean in the Bronze Age, Santa Fe.
Persson, Johnny 2005: Escaping a Closed Universe. World-System Crisis, Regional Dynamics, and the Rise of Aegean Palatial Society, in: Jonathan Friedman und Christopher Chase-Dunn (Hrsg.): Hegemonic Declines. Past and Present, Boulder und London, S. 7–50.
Rehak, Paul (Hrsg.) 1995: The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean, Liège.
Renfrew, Colin 1972: The Emergence of Civilisation. The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium B. C., London.
Renfrew, Colin 1982: Polity and Power: Interaction, Intensification and Exploitation, in: Renfrew/Wagstaff, S. 264–290.
Renfrew, Colin 2010: Cyclades, in: Cline, S. 83–95.
Renfrew, Colin und Stephen Shennan (Hrsg.) 1982: Ranking, Ressources and Exchange, Cambridge.
Renfrew, Colin und Malcolm Wagstaff (Hrsg.) 1982: An Island Polity: The Archaeology of Exploitation in Melos, Cambridge.
Ruppenstein, Florian 2012: Gesellschaftliche Transformationen und politisch-soziale Krisen im frühen Griechenland, in: Sigrid Delger-Jalkotzy und Arnold Suppan (Hrsg.): Krise und Transformation. Beiträge des Intern. Symposiums vom 22.–23.11.2010 an der Österr. Akademie d. Wiss., Phil. Hist. Klasse Bd. 441, Wien, S. 37–68.
Sbonias, Kostas 1999: Social Development, Management of Production, and Symbolic Re-presentation in Prepalatial Crete, in: Chaniotis, S. 25–51.
Schoep, Ilse 2002: The State of the Minoan Palaces or the Minoan Palace-State? In: Driessen u.a., S. 15–33.
Schoep, Ilse 2006: Looking Beyond the First Palaces: Elites and the Agency of Power in EM III-MM II Crete, in: AJA 110, S. 37–64.
Schoep, Ilse 2010: Crete, in: Cline, S. 113–125.
Shelmerdine, Cynthia W. und John Bennet 2008: Mycenaean States: Economy and Administration, in: Shelmerdine, S. 289–309.
Shelmerdine, Cynthia W. (Hrsg.) 2008: The Cambridge Companion to the Aegean Bronze Age, Cambridge etc.
Vag netti , Lucia (Hrsg.) 1982: Magna Grecia e Mondo Miceneo. Atti del XXII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto.
Voutsaki, Sofia 2010: Mainland Greece, in: Cline, S. 99–112.
Weber, Max 2006: Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums. Schriften und Reden 1893–1908, hrsg. von Jürgen Deininger, MWG Bd. I/6, Tübingen.

Wilkie, Nancy C. und William D. E. Coulson (Hrsg.) 1985: Contributions to Aegean Archaeology: Studies in Honor of William A. McDonald, Minneapolis.
Wilson, David 2008: Early Prepalatial Crete, in: Shelmerdine, S. 77–104.
Wright, James Clinton 1995: From Chief to King in Mycenaean Greece, in: Rehak, S. 63–75.
Wright, James Clinton 2006: The Formation of the Mycenaean Palace, in: Deger-Jalkotzy/Lemos, S. 7–52.
Wright, James Clinton 2008: Early Mycenaean Greece, in: Shelmerdine, S. 230–257.

Informationen zum Buch

Wann haben Menschen sich erstmals in Staaten organisiert? Und vor allem: warum? Stefan Breuer geht diesen Fragen in Anlehnung an die Herrschafts- und Religionssoziologie Max Webers sowie neuere Konzepte der Anthropologie und Archäologie nach. Im Mittelpunkt steht die Kategorie des »magischen Charisma«, dessen Institutionalisierung Organisationsformen hervorgebracht hat, auf die sowohl die Merkmale des Staates wie der Kirche zutreffen. Anhand der neueren Forschung zu den vorkolumbischen Kulturen Amerikas sowie der frühgeschichtlichen Zivilisationen in China, Mesopotamien, Ägypten und der Ägäis wird dieser Vorgang detailliert und unter Berücksichtigung der jeweiligen Besonderheiten analysiert und zugleich jene eigentümliche Achsendrehung herausgearbeitet, in deren Gefolge der Herrscher aus einem Repräsentanten der Gemeinde gegenüber den Göttern zu einem solchen der Götter gegenüber der Gemeinde wird. Darüber hinaus wird untersucht, welche Bedingungen zum Auseinanderbrechen der Fusion von politischen und magischreligiösen Mustern und zur Etablierung von stärker säkular orientierten, wenngleich auf religiöse Legitimität nicht verzichtenden »dualistischen Staaten« geführt haben, aus denen schließlich das patrimoniale Stadtkönigtum hervorging.

Informationen zum Autor

STEFAN BREUER, geb. 1948, ist Professor emeritus für Soziologie in Hamburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind Max Weber, die politische Rechte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und die – (prä-)historischen – Ursprünge von Herrschaft und Staatlichkeit. Bei der WBG erschienen von ihm unter anderem ›Ordnungen der Ungleichheit. Die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871–1945‹ (2001), ›Nationalismus und Faschismus. Frankreich, Italien und Deutschland im Vergleich‹ (2005) und zuletzt ›Die Völkischen in Deutschland‹ (2. Aufl. 2010).